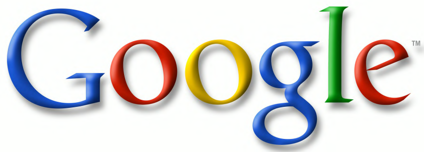
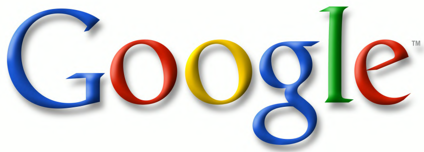






„Im Namen Jesu."

Eine

sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung

zum Neuen Testament,

speziell zur altchristlichen Taufe

von

Wilhelm Heitmüller

Lic. theol.

Privatdozenten der Theologie an der Universität Göttingen.



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1903.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen

und

D Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Berlin.

I. Band, 2. Heft.

Im Gedenken an die Eltern

den Geschwistern

gewidmet.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

„Im Namen Jesu, bzw. im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes taufen“ ist eine der geläufigsten Wendungen der christlichen Phraseologie. Auf eine Frage nach ihrer sprachlichen und sachlichen Bedeutung würden indes nicht nur von Laien die verschiedensten Antworten gegeben werden. Auch in der gelehrten Exegese des neuen Testaments herrscht eine grosse Mannigfaltigkeit, um nicht zu sagen Unklarheit in der Erklärung der entsprechenden neutest. Phrasen.

Was heisst, zunächst rein sprachlich angesehen, *βαπτίζειν (-εσθαι) ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομα*? — Von einer genauen und gründlichen Beantwortung dieser philologischen Frage hängt die andere uns unmittelbarer interessierende biblisch-theologische bzw. religionsgeschichtliche Frage ab: welchen Sinn und welche Bedeutung hatte das Taufen „im Namen Jesu“ in der ältesten Christenheit? —

Die vorliegende Arbeit macht den Versuch, diese beiden Fragen zu beantworten. Und zwar behandelt sie dieselben getrennt von einander. Gerade auch in der voreiligen und unvorsichtigen Vermengung der philologischen und der biblisch-theologischen Frage scheint mir ein Grund der hier herrschenden Unsicherheit zu liegen.

Dass eine neue Untersuchung des philologischen Problems auch nach dem Buch J. Boehmers, Das biblische „im Namen“ 1898, nötig ist, dürfte kaum zweifelhaft sein. Dass sie durch den gelehrten und scharfsinnigen Aufsatz von W. Brandt, *Ὄνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift 1891, und die wertvollen gelegentlichen Bemerkungen Deissmanns (cf. Bibelstudien und Neue Bibelstudien) nicht überflüssig gemacht wird, wird die Arbeit selbst zeigen.

Die zweite Frage ist in dieser Form überhaupt noch nicht gestellt, geschweige zur Genüge beantwortet worden. Dass ich

sie weniger „biblisch-theologisch“ als religionsgeschichtlich angefasst und behandelt habe, wird sich selbst rechtfertigen.

Diese zweiteilige Untersuchung bildet nun zugleich den Rahmen für die Erledigung einer Reihe anderer mit unserem Thema eng zusammenhängender Fragen. Was „taufen im Namen Jesu“ heisst (Teil I), lässt sich natürlich nur feststellen auf Grund einer genauen Untersuchung der Formel „im Namen“ überhaupt. Das Bestreben, das Material möglichst vollständig zu bringen und zu verwerten, bedingt die Ausführlichkeit des I. Teiles.

Der II. Teil erforderte als Unterbau eine Untersuchung und Darstellung der Anschauung vom „Namen“ in der Umgebung des neuen Testaments. Bei dieser (Hilfs-)Untersuchung habe ich absichtlich etwas weit ausgeholt, weil das Gebiet bisher wenig bekannt und beachtet ist und des Interessanten genug bietet. —

Sehr willkommen ist es mir, darauf hinweisen zu können, dass der zweite Teil meiner Untersuchung in einem wichtigen Punkte durchaus zusammentrifft mit dem Buche von Fr. Giesebrecht, Die alttest. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Meine Arbeit (mit Ausnahme von S. 266—336) lag der hiesigen theologischen Fakultät bereits vor [1]), als das Buch Gs. erschien, ist also vollkommen unabhängig von demselben: um so überraschender und erwünschter ist die Übereinstimmung. Diese Übereinstimmung besteht vor allem in dem Versuch, das vorliegende Problem: dort der alttest. Schätzung des Gottesnamens, hier der altchristl. Wertung des Namens Jesu mit Hilfe religionsgeschichtlicher bzw. allgemein ethnologischer Vorstellungen zu lösen. Im übrigen aber gehen unsere Arbeiten, wie schon die Titel zeigen, durchaus auseinander, in der Aufgabe, im Umfang und im Material, deren Grenzen ich für meinen Zweck weiter gesteckt habe; meine Arbeit bietet im gewissen Sinne das neutest. Gegenstück zu der alttest. Untersuchung des Königsberger Gelehrten. — Mit Rücksicht auf Gs. Buch konnte ich einen Abschnitt über den alttest. Gottesnamen fortlassen, da ich hier G. durchaus zustimme; im übrigen habe ich meine

---

1) Ein Stück des Buches, S. 1—93, erschien als Dissertation Anfang 1902.

Arbeit unverändert gelassen, — mit voller Absicht, um die Übereinstimmung, wo sie vorliegt, nur desto deutlicher hervortreten zu lassen. Nur wo es ausdrücklich angegeben ist, habe ich zustimmend oder polemisierend auf Gs. Untersuchung bezug genommen. —

Für opferwillige Unterstützung bei der Korrektur des ganzen Buches, bzw. einzelner Teile desselben, spreche ich meinen Freunden Gymnasiallehrer H. Schuster, Pastor Th. Meyer und Pastor O. Nöldeke auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus.

Göttingen, Ostern 1903.

W. Heitmüller.

Corrigenda.

S. 16 Z. 9 von oben ist nach I Joh. 2_{12} einzufügen: Apokal. 2_{3}.
S. 46 Anm. 1 lies: *ὀνόματι* (statt *ὁνόματι*).
S. 92 Z. 11 von oben lies: Sim. IX 28_{5} (statt XI 28_{5}).

Inhalts-Verzeichnis.

Erster Teil.

Zweiter Teil.

Verzeichnis der Abkürzungen.

A	=	Papyrus XLVI Anastasy des Brit. Mus., vgl. u. S. 203[5].
Boehmer	=	J. Boehmer, Das biblische „im Namen“ 1898.
Brandt	=	W. Brandt, Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift 1891, p. 565—610.
BU	=	Aegyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin; vgl. u. S. 102[2].
CJA	=	Corpus inscriptionum Atticarum.
CJGr	=	Corpus inscriptionum Graecarum.
CJL	=	Corpus inscriptionum Latinarum.
Goldschmidt	=	L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud.
Heim	=	Heim, Incantamenta magica graeca latina, Fleckeisens Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. XIX 465 ff.
JGSJ	=	Inscriptiones Graec. Sicil. et Ital.
Kenyon	=	Kenyon, Greek Papyri in the Britisch Museum, vgl. u. S. 203[5].
(Leid.) V	=	Leidener Papyrus J 384, her. von Leemans, Papyri graeci mus. antiqu. publ. Lugd.-Batavi II 1885; vgl. u. S. 203[5].
(Leid.) W	=	Leidener Papyrus J 395, ibid.; vgl. S. 203[5].
P 1	=	Erster Berliner Zauberpapyrus, her. von Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Museums, Abh. der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865.
P 2	=	Zweiter Berliner Zauberpapyrus, her. v. Parthey, ibid.
PP	=	Grosser Pariser Zauberpapyrus, her. von Wessely, Denkschr. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. zu Wien 1888, Bd. 36; vgl. u. S. 203[5].
RE[3]	=	Protestant. Realencyklopädie, 3. Aufl.
Schürer	=	Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl.
ThL	=	Theolog. Litteraturzeitung.
TU	=	Texte und Untersuchungen.
Wünsche	=	Wünsche, Der babylon. Talmud in seinen haggad. Bestandteilen wortgetreu übersetzt.
Z. f. a. W.	=	Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft, her. v. Stade.
Z. f. d. n. W.	=	Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft, her. v. Preuschen.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Erster Teil

Sprachgeschichtliche Untersuchung:

Die Bedeutung der Wendungen *βαπτίζειν* (*-εσθαι*) *ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος*.

Methodisches.

Der sprachlichen Untersuchung unserer Wendungen *βαπτίζειν* (*-εσθαι*) *ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* muss eine Bemerkung über ihre Methode vorangeschickt werden. Sie ist veranlasst und zugleich illustriert durch die beiden Arbeiten, die sich zuletzt ex professo mit dem Gegenstand befasst haben, die Abhandlung von W. Brandt, *Ὄνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift 1891, p. 565—610, und die Schrift von J. Boehmer, Das biblische „im Namen" 1898. Beide Gelehrte bemühen sich speziell um die Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* und schlagen, wie es auf den ersten Blick scheint, sehr verschiedene Wege ein, um zum Ziel zu gelangen.

Boehmers gründliche und gelehrte Arbeit beruht vollständig auf den beiden — unbewiesenen — Sätzen, p. 2: (der ursprüngliche Wortlaut, Mt. 28 19) „kann in keinem Falle griechisch sein, da, selbst von der Frage der Echtheit der Stelle abgesehen, die Wendung auf judenchristl., spez. palästinischem Boden gewachsen sein muss", und, ebendort: „Denn wenn auch die Sprache Palästinas zu Jesu und der Apostel Zeiten nicht das Hebräische des a. T. gewesen ist, so war ihre religiöse Gedanken-

welt nahezu ausschliesslich am a. T. [1]) orientiert.“ Ohne weiteres, ohne dass der Sinn von *εἰς τὸ ὄνομα* auch nur vorläufig festgestellt wäre, wird dann konstatiert, p. 2, dass von den alttest. Wendungen nur לשם und בשם als hebräische Äquivalente in betracht kommen können, und nach einer sorgfältigen, aber für ihren Zweck nichts beweisenden Statistik der alttest. präpositionellen Verbindungen von שם p. 3—7, wird als „unausweichliche Schlussfolgerung“ (p. 9) aufgestellt, p. 7, dass als Vorlage des *εἰς τὸ ὄνομα* Mt. 28 19 nicht לשם, sondern בשם zu gelten habe [2]). Im allgemeinen haben die neutest. Schriftsteller sachentsprechend das hebräische בשם „selten durch *τῷ ὀνόματι* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, in der Regel durch *ἐν τῷ ὀνόματι* wiedergegeben“, p. 9—13. Paulus dagegen hat als erster, wenigstens in der Phrase mit *βαπτίζειν*, „eine ganz neue Verbindung“ „aufgebracht“, nämlich *εἰς τὸ ὄνομα*, p. 13. Demgemäss wird in einer ausführlichen — vielfach belehrenden — Untersuchung der Sinn des alttest. בשם festgestellt, p. 20—63. Mit Hilfe des gewonnenen Resultats erklärt B. nun, immer in der ausgesprochenen oder stillschweigenden Voraussetzung, dass das hebräische בשם zu grunde liegt, die vielfach vorkommenden Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* des neuen Testaments — und zwar auch in den original-griechischen Stücken, nicht nur in den etwa auf semitischer Vorlage beruhenden —, und ebenso schliesslich *εἰς τὸ ὄνομα* im Taufbefehl Mt. 28 19, in dem eigentlich ein *ἐν τῷ ὀνόματι* einzusetzen ist, p. 75. Ich sehe hier von den mancherlei Lücken und Schwächen der Beweisführung ab: es kommt mir nur auf die Methode der Untersuchung an. Diese Methode besteht darin, dass die griechischen Wendungen *ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομα* als Wiedergabe einer hebräischen Wendung erklärt werden, und ist mit wünschenswerter Deutlichkeit in den Worten Boehmers ausgesprochen, p. 20: „vor allem aber ist, um das sachgemässe Verständnis des Taufbefehls Mt. 28 19 zu erlangen, nach dem allen nicht von der griechischen Grammatik auszugehen,

1) NB. gemeint ist das hebräische a. T.

2) Vgl. dazu die ungenügenden Bemerkungen von Blass zu *βαπτίζειν ἐν, ἐπὶ* und *εἰς τ. ὄν.* in seinem Kommentar zu Act. 8 16. 2 38 und in seiner Grammat. § 39, 4.

sondern von der alttest. Formel בשם, die in der Mehrzahl der Fälle durch ἐν τῷ ὀνόματι wiedergegeben ist."

Ganz anders verfährt Brandt. Nicht auf das Hebräische rekurriert er bei der Erklärung von εἰς τὸ ὄνομα I Kor. 1 13. 15, sondern auf die Sprache der Juden zur Zeit des neuen Testaments, das Aramäische, und zieht rabbinisch-talmudische Wendungen zur Illustration herbei. Ein allgemeingiltiges hermeneutisches Prinzip auch nur für die fraglichen Wendungen scheint Br. zwar nicht aufstellen zu wollen [1]). Aber in Wirklichkeit verfährt er nach einem derartigen Auslegungsprinzip. Es ist sehr bezeichnend, dass er das paulinische εἰς τὸ ὄνομα [2]) auf das Aramäische zurückführt, ohne auch nur den Versuch einer Erklärung aus dem Griechischen zu machen. Und wenn er den Gebrauch von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀν. an manchen Stellen des n. T. aus einem Missverständnis des „aramäischen" Ausdrucks, p. 575, „die toch geen behoorlijk grieksch was", versteht und an der Stelle Kol. 3 17 das ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ durch den Redaktor des Briefes aus εἰς ὄνομα, das im Sinn des aramäischen terminus לשם resp. לשום von jenem nicht mehr verstanden wurde, entstehen lässt, so zeigt er deutlich, wie sehr er geneigt ist, sofort auf eine vermeintlich aramäische Vorlage zurückzugreifen [3]).

So verschieden diese beiden, von Boehmer und Brandt eingeschlagenen Wege scheinen, so anfechtbar ohne weiteres der Weg Boehmers erscheint und so grosse Vorzüge derjenige Brandts zeigt: im Grunde gehören sie aufs engste zusammen. Die beiden Methoden beruhen auf ein und derselben Voraussetzung, und diese Voraussetzung ist falsch.

---

1) Er sagt p. 591 ausdrücklich: „wo wir daher im n. T. εἰς ὄνομα oder εἰς τὸ ὄνομα antreffen, während der Ausdruck deutlich der Präposition לשם oder לשום entspricht, da haben wir es nicht zu thun mit gewöhnlichem jüdisch-hellenistischen Griechisch, sondern mit einer wörtlichen Übersetzung aus der aramäischen Sprache".

2) Die Phrasen ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι erklärt Br. meist aus dem Zusammenhang der neutest. Schriften, je und dann auf das alte T., auf Talmud und das Aramäische verweisend.

3) Vgl. übrigens auch Dalman, Die Worte Jesu, p. 15: „gerade hier enthält der jüdische Sprachgebrauch . . . . den Schlüssel zur Erklärung des Ausdrucks" (näml. εἰς τ. ὄν. und ἐπὶ τ. ὀνόμ.), vgl. p. 100 f. und 250.

Die Voraussetzung, aus der beide Wege sich erklären, ist, dass die in Frage stehenden Wendungen des griechischen n. T. nicht aus der griechischen, sondern aus einer fremden Sprache, als Semitismen, zu verstehen seien, wobei es, das hermeneutische Prinzip angesehen, gleichgültig ist, ob diese Semitismen Hebraismen oder Aramaismen sein sollen. Demgegenüber ist im allgemeinen wie in unserem besonderen Falle für die Erklärung des n. T. als exegetischer Grundsatz mit aller Energie zu betonen, dass abgesehen von denjenigen Stücken, die irgendwie auf eine semitische Vorlage zurückgehen [1]), die neutest. Sprache, genauer die Sprache der neutest. Autoren, die griechische ist und ihre Schriften von dem Boden aus, auf dem sie erwuchsen, auch zu verstehen sind [2]). Sprachgeschichtlich angesehen sind die Idiome des n. T. nichts als Sondererscheinungen der griechischen Weltsprache [3]) damaliger Zeit. Die Autoren des n. T. gehörten ver-

1) d. h. also in der Hauptsache die Herrenworte, event. Stücke aus der Apokalypse und vielleicht Lk. 1 und 2 (?, cf. Harnack, Das Magnificat der Elisabeth Lk. 1 46—55 nebst einigen Bemerkungen zu Lk. 1—2, SAB. 1900).

2) Zu der Sprache des n. T. vergl. Winer-Schmiedel, Grammat. § 2—4; Blass, Grammat. § 2; Zahn, Einleitung² § 2; Viteau, Étude sur le Grec du nouveau Testament I, 1893, Introduction; A. Deissmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu" 1892; Bibelstudien 1895; Neue Bibelstudien 1897; Die sprachl. Erforschung der griech. Bibel 1898; Hellenist. Griechisch, RE³ 7; Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus 1901, insbes. IV und V. — Die Ausführungen Deissmanns sind zweifellos von besonderer Bedeutung für eine Neufundamentierung der Sprachwissenschaft der griech. Bibel. Freilich scheint er mir den Einfluss der Septuag. auf die neutest. Autoren zu gering einzuschätzen. Indes, ein abschliessendes Urteil ist noch nicht möglich, denn das Wichtigste dafür, Spezialuntersuchungen der einzelnen neutest. Schriften unter diesem Gesichtspunkt, ist noch ein pium desiderium.

3) Der Ausdruck κοινή ist vermieden wegen der Unsicherheit, die augenblicklich im Gebrauch dieses Begriffs herrscht. Vgl. die verschiedenartigen Bestimmungen bei Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur², p. 787 ff. u. Ztschr. f. vgl. Sprachf. N.F. VII, p. 484 ff.; Hatzidakis, Einleitung in die neugriech. Grammatik, p. 167 ff.; Brugmann, Griech. Grammatik³, p. 21 f.; Winer-Schmiedel § 3; Schweizer, Grammatik der pergamen. Inschriften 1898, p. 18 ff.; Kretschmer, Wochenschr. f. klass. Philologie 1898, p. 738 ff.; Deissmann, Hellenist. Griech. RE³ 7; K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenist. Zeit bis z. 10. Jahrh. n. Chr.

mutlich zum grössten Teil dem Kreise der hellenistischen Juden an [1]), und deren Muttersprache war in der Regel nicht das Aramäische, sondern das Griechische und zwar das Vulgärgriechisch, das unlitterarische Griechisch der Umgangssprache. Es wird Ausnahme gewesen sein, dass sie aramäisch konnten [2]); sie redeten griechisch und dachten auch griechisch [3]). Und die etwaigen Palästinenser unter den neutest. Schriftstellern haben jedenfalls ihr Griechisch nicht so gesprochen und geschrieben, wie etwa — ein mässig tüchtiger Primaner seinen lateinischen Aufsatz schreibt bzw. schrieb — nämlich so, dass man bei der Erklärung ohne weiteres auf Semitismen zurückgreifen [4]) dürfte [5]). — Die Instanzen, die man bei dem Verständnis der neutest. Schriften zu befragen hat [6]), sind somit in erster Linie die Dokumente der Vulgärsprache, die Inschriften des hellenistischen Orients, noch mehr die in immer

---

[Byzantin. Archiv 1898]; insbesondere Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus 1901; zu Thumb vgl. Schwyzer, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus, in: Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1901, p. 233—248. — Praktisch scheint es mir (vgl. Schweizer, Deissmann, anders Thumb), unter *κοινή* als den Allgemeinbegriff die gesamte schriftliche und mündliche Entwicklung des Griechischen in der mittelgriech. Periode zusammenzufassen und in ihr, naturgemäss, zwischen der Litteratur-Sprache (Litteratur-*κοινή*) und Umgangs-, Vulgär-Sprache (Sprach-*κοινή*) zu unterscheiden.

1) Zahn, Einleitung[2], p. 34ff., versucht mit grossem Scharfsinn nachzuweisen, dass Paulus nicht „Hellenist“ genannt werden dürfe, sondern als „Hebräer“ gelten müsse. Auch wenn man ihm Recht geben könnte, müsste das Urteil über das Griechisch des Apostels unberührt bleiben; in sprachlicher Hinsicht ist Paulus jedenfalls als Hellenist zu werten. Zahn hebt selber die musterhafte Beherrschung der griechischen Sprache bei Paulus hervor, p. 36, 37.

2) Vgl. Act. 21_{40}. 22_{2}.

3) Vgl. das ungemein charakteristische Selbstzeugnis Philos, De conf. ling. 26: *ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ.*

4) Über die griech. Sprache in Palästina vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes[3] II, p. 63 ff. (Litteratur Anm. 209); Zahn, Einleitung[2], § 2.

5) Vgl. auch Guil. Schmidt, De Flavii Josephi elocutione observationes criticae, § 43 (Fleckeisens Jahrbb. f. klass. Phil. Suppl. XX, 1894).

6) Das Folgende gilt natürlich nur von den original-griechisch geschriebenen Partieen des neuen Testaments.

grösserer Zahl aus dem Schutt und den Gräbern Ägyptens ans Tageslicht gezogenen Zeugen der Sprache des täglichen Lebens, die Papyri, und die Septuaginta [1]), die, soweit ihre Sprache nicht durch sklavischen Anschluss an das hebräische Original geknechtet und — verderbt ist, eins der wichtigsten Denkmäler der griechischen Vulgärsprache repräsentiert [2]), weiterhin aber auch die dem Vulgärgriechisch am nächsten stehenden Autoren [3]) und schliesslich, unter Umständen, auch die sog. klass. Gräcität.

Dabei ist nun freilich ein Doppeltes stets im Auge zu behalten. Zunächst das dem oben besprochenen Verfahren von Brandt und Boehmer in letzter Linie zugrunde liegende richtige und wichtige Moment, a) dass die religiöse und sittliche Vorstellungs- und Begriffswelt der neutest. Autoren zum grossen Teil eine Geschichte auf hebräischem und aramäischem Boden hinter sich hat und deshalb das Vorhandensein von Semitismen [4]) nicht ausgeschlossen ist [5]); und b) dass die event. eigene Kenntnis des Aramäischen bei den neutest. Schriftstellern und die ständige Berührung der altchristl. Kreise mit aramäisch redenden Juden eine Beeinflussung von Seiten des Aramäischen bedingen konnte und bedingt hat [6]). Noch mehr aber darf das andere nicht vergessen werden, dass die neutest. Idiome sämtlich mehr oder weniger stark, mittelbar und unmittelbar, von der Septuag. abhängig sind, die nicht nur Denkmal der hellenistischen Umgangssprache ist, sondern zugleich — und in diesem Zusammen-

---

1) Vgl. dazu Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina 1808; Buresch, Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 46 *Γέγοναν* und anderes Vulgär-Griechisch; H. Anz, Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione Alexandrina repetita, Halle 1894.

2) Vgl. die vorige Anm.

3) Natürlich sind im n. T. in bezug auf den sprachl. Charakter weitgehende Unterschiede zu konstatieren; nicht alle Schriften stehen der Vulgärsprache gleich nahe. Der Hebräerbrief z. B. steht der Schriftsprache weit näher als der Vulgärsprache.

4) Der Unterschied zwischen Aramaismus und Hebraismus ist zum Schaden der Sache nicht immer genügend beobachtet worden; cf. W.-Schmiedel, § 2, 1c; § 4, 2; Dalman, Die Worte Jesu, III.

5) Doch betrifft dies fast nur die Begriffe (die religionsgeschichtl. Seite), nicht eigentlich die Sprache im strengen Sinn; cf. W.-Schmiedel, § 4, 2ab.

6) Bei weitem übertrieben z. B. bei Viteau, a. a. O.

hange nur — als vielfach wortgetreue Übersetzung eines hebräischen Originals und deshalb als Denkmal einer semitisierenden Gräcität in betracht kommt. Die Septuag. in dieser besonderen Eigenart musste auf die Sprache, wenigstens die religiöse Sprache der hellenistischen Juden gestaltend einwirken [1]). Dieselben hörten in den Synagogen und lasen in ihren Häusern die heiligen Bücher in der Sprache der Septuag. Die Septuag. war ihnen Bibel und Fibel, sie ging ihnen in succum et sanguinem über; unausweichlich musste sie deshalb auch in der religiösen Sprache der Juden, durch ihr Lexikon vor allem, aber auch durch bestimmte Wendungen und Formeln und ihre Syntax, wenigstens merkbare Spuren hinterlassen. Und was von den hellenistischen Juden gilt, gilt in gleicher Weise von den griechisch redenden und schreibenden Christen. Was in der Septuag. durch den Charakter der Übersetzung, den Zwang des Originals bedingt war, wurde nun selbständiges Gut der griechischen Sprache der Juden bzw. Christen und verlieh ihr damit ein gewisses semitisches Gepräge. Durch den Kanal der Septuag. konnten demnach auch in die Diktion des n. T. Semitismen — in diesem Falle Hebraismen — gelangen und sind thatsächlich in sie gelangt; aber es ist wohl zu beachten, sprachgeschichtlich betrachtet sind dieselben für die hellenistischen Juden und für das n. T. nicht mehr Hebraismen, sondern Gräcismen, wenn auch semitische Gräcismen. —

Was von den neutest. Idiomen und ihrer Erklärung im allgemeinen gilt, findet seine Anwendung natürlich auch auf unseren besonderen Fall. Suchen wir also einen sicheren Weg zum Verständnis der Phrasen *ἐν, ἐπὶ τ. ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* und der ihnen verwandten Wendungen, so ist das naturgemäss Gebotene, dass wir, abgesehen von den neutest. Schriften selbst, zunächst einerseits die gleichzeitige „Profan“-Gräcität (cf. oben), andererseits die Septuag.[2]) (nebst. Apokryphen),

1) Vgl. Nöldeke, Die alttest. Litteratur, p. 249; Fritzsche RE^2 I, p. 280. 290; Dalman, Worte Jesu, p. 13.

2) Somit wird auch in der folgenden Untersuchung das von Boehmer so ausführlich behandelte alttest. Material eine wichtige Rolle spielen müssen, aber in anderem Zusammenhange und unter anderem Gesichtspunkte. B. untersucht die hebräische Wendung בשם und sagt bezeichnender Weise, p. 2.: „Und es könnte höchstens (sic!) noch gefragt

als Quelle der semitischen Gräcität, befragen. Zur Illustration ist event. noch die dem n. T. zeitlich und sprachlich nahe stehende älteste christl. Litteratur heranzuziehen [1]. Erst wenn dieser Weg nicht zum Ziele führt, haben wir das Recht, das Aramäische resp. das Hebräische zu Rate zu ziehen, — ein Ausweg, der natürlich bei den auf eine semitische Vorlage zurückgehenden Stücken [2] von vornherein ins Auge zu fassen ist.

werden, inwieweit die Septuag. die griech. Fassung der fraglichen Worte beeinflusst hätte". Im folgenden dagegen wird umgekehrt im betr. Zusammenhange das griechische Material der Septuag. untersucht und die hebräische Wendung nur zum Verständnis jener herangezogen. Und dass das nicht nur eine methodische Kleinkrämerei ist, wird sich ergeben.

1) Ein Ansatz zur Verwertung dieser Litteratur für das n. T. in der Grammatik von Blass. Vgl. ausserdem die Dissertation von H. Reinhold, De graecitate patrum apostolic. librorumque apocryphor. novi testam. quaestiones grammat., Halle 1897; dieselbe behandelt im wesentlichen nur die Formenlehre.

2) Wie bereits oben angedeutet ist und keiner weiteren Begründung bedarf, nehmen diese Partieen eine andere Stellung ein.

A.

Erstes Kapitel.

Βαπτίζειν (-εσθαι) ἐν und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος.*

Das Taufen bezw. Getauftwerden geschah nach dem n. T. nach 1 Stelle *ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) Act. 10_{48}, ebenfalls nach 1 Stelle *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Act. 2_{38} [1]), dagegen nach 4 Stellen *εἰς τὸ ὄν.;* denn zu Mt. 28_{19}. Act. 8_{16}. 19_{5} kommt noch I Kor. $1_{13.\,15}$, wo aus dem *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου*, resp. *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* ein *εἰς τὸ ὄνομα* (*Ἰησοῦ*) *Χριστοῦ* zu erschliessen ist. Der Zahl nach am häufigsten [2]) und der litterarischen Fixierung nach am ältesten ist somit die Phrase *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα*, und es könnte auf den ersten Blick geraten erscheinen, mit dieser die Untersuchung zu beginnen [3]). Ich beginne mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόμ.* Aus wesentlich praktischen Gründen. Die Formel *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* ist die schwierigere und am meisten umstrittene, wie die Geschichte der Exegese zeigt. Die beiden

---

1) W.-H., Nestle und Hilgenfeld, Acta apost., lesen an dieser Stelle freilich ebenfalls *ἐν*, nach BCD. Ich halte trotzdem nach ℵAPE Min. *ἐπὶ τ. ὀν.* für die bessere Lesart (wie Tisch., B. Weiss, Blass; vgl. auch Holtzmann, Wendt). Ein Grund zur Änderung in *ἐν* lag wohl bei *ἐπὶ* vor, aber nicht bei *ἐπὶ* zur Änderung in *ἐν*; vgl. 10_{48}, wo keine Variante vorhanden. Cf. auch B. Weiss, Die Apostelgeschichte, TU. IX, 1893, p. 35.

2) Man hat sogar in etwas ausschweifender Phantasie von dem „Sprachgebrauch" des neuen Testaments geredet, der in dieser Verbindung *εἰς. τ. ὄν.* sei. Es ist überhaupt prekär, von einem „Sprachgebrauch des n. T." zu reden; und nun gar in diesem Fall!

3) An sich ist es bei der rein sprachlichen Untersuchung schliesslich gleichgültig, welche Wendung zuerst erklärt wird: wenn man sich nur vor einer unberechtigten Konfundierung der Formeln hütet.

anderen sind zwar auch von allgemein anerkannter Erklärung weit entfernt, aber wir haben im griechischen a. u. n. T. mehr Material zu ihrem Verständnis. Gelingt es, sie sicher zu erklären, so ist damit auch für die Erklärung von *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* wenigstens in der späteren christlichen Litteratur, ja schon in der Apostelgeschichte, wo, vgl. oben, die Wendungen promiscue [1]) gebraucht werden, manches gewonnen. Die Verbindung *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* tritt nämlich im Verlauf der Geschichte der christl. Taufe ganz in den Hintergrund; in der lateinischen Übersetzung [2]) des n. T., ebenso in der syrischen, und in den entsprechenden Liturgieen verschwindet sie ganz; in der griechischen Kirche hält sie sich zwar, meist in liturgischen Stücken und in Zitaten, nimmt aber fast ganz den Sinn von *ἐν* oder *ἐπὶ τ. ὀνόματι* an.

Wir dürften freilich mit *βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* nicht beginnen, wenn wir der Behauptung Brandts, p. 599, Glauben schenken müssten, dass *ἐπὶ* und *ἐν τ. ὀνόματι Ἰησ. Χριστοῦ* Act. 2_{38} und 10_{48} alte Glossen seien. Aber diese Behauptung steht, wie man sofort sieht, viel zu sehr im Dienst der Gesamtanschauung des Verfassers, — dass *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* ein Missverständnis des allein richtigen und ursprünglichen *εἰς τὸ ὄν.* = לשום לשם seien —, als dass wir sie ohne Misstrauen aufnehmen könnten. Und thatsächlich hat Brandt es sich mit dem Beweis allzu leicht gemacht [3]). Wir werden mit sämtlichen Ausgaben

1) womit noch nicht völlig gleicher Sinn behauptet werden soll.

2) It. und Vulg. lesen in nomine. Schon bei Tertullian zeigt sich die Verdrängung des *εἰς τὸ ὄν.*, obwohl er noch de bapt. 13 in nomen übersetzt und adv. Praxean 26, Praescr. haeret. 20 durch „in patrem" u. s. w. zeigt, dass er *εἰς τὸ ὄν.* sprachlich richtig erkennt. Höfling, D. Sakrament der Taufe, I p. 41, zitiert übrigens merkwürdiger Weise de bapt. 13 als Beweis für die Übersetzung in nomine und adv. Praxean 26 für in nomen!

3) Dass Act. 2_{38} die Lesart zwischen *ἐπὶ* und *ἐν* schwankt (cf. p. 9 Anm. 1) und wenige Handschriften, vor allem der D-Text, vor *Ἰησοῦ Χρ.* noch *κυρίου* haben, giebt doch wirklich keinen Grund zur Verdächtigung der Echtheit. Ebenso wenig, dass Act. 10_{48} die Stellung von *βαπτισθῆναι* vor oder nach *ἐν τῷ ὀν.* variiert und wie 2_{38} *Ἰησοῦ Χρ.* mit *τοῦ κυρίου* (*Ἰησ. Χριστοῦ*) wechselt. An beiden Stellen fehlt das *ἐπὶ*, bzw. *ἐν τ. ὀν.* doch in keiner Handschrift!

und Kommentaren daran festhalten dürfen, dass die betreffenden Worte ursprüngliche Bestandteile der Acta sind.

Zu einer gemeinsamen Behandlung von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόμ. würde wohl noch nicht der Umstand berechtigen, dass die beiden Wendungen in den Acta, wie es scheint, vollkommen synonym auftreten, wohl aber die Beobachtung, dass nicht nur in den Acta (vgl. λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ. 4_{17}. 5_{40}, διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀν. 4_{18}. 5_{28} und παρρησιάζεσθαι ἐν τ. ὀ. $9_{27.28}$, παραγγέλλειν ἐν (τ.) ὀν. 16_{18})[1], sondern auch in den synoptischen Evangelien die Präpositionen ἐν und ἐπὶ gerade in der Verbindung mit ὄνομα ohne merkbaren Sinn-Unterschied abwechselnd gebraucht werden (vgl. Mark. ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τ. ὀ. 9_{39} und δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀ 9_{38} (und 16_{17}); Lukas δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐπὶ τ. ὀνόμ. 9_{49}[2]) und ὑποτάσσειν ἐν τ. ὀ. 10_{17}). Noch deutlicher und durchschlagender zeigt sich dieselbe Erscheinung (der Konfundierung beider Präpositionen in Verbindung mit ὄνομα) in dem griechischen alten T.; vgl. ἐπικαλεῖσθαι ἐπὶ τ. ὀν. Gen. 12_{8}, ἐν ὀνόμ. I Kön. 18_{24}ff. u. s.; εὐλογεῖν ἐπὶ Deut. 18_{5}. 21_{5}, ἐν II Sam. 6_{18}. I Chr. 16_{2}. Ps. 129_{8}[3]); λαλεῖν ἐπὶ Exod. 5_{23}. Jer. 33 $(26)_{16}$ u. s., ἐν I Kön. 22_{16}. I Chr. 21_{19} u. s.; ὀμνύναι ἐπὶ Deut. 6_{13}[4]) Bab AF, 10_{20} AF, ἐν I Sam. 20_{42}; προφητεύειν ἐπὶ Jer. 11_{21}. 14_{14}f. u. s., ἐν Esr. 5_{1}[5]); vor allem: derselbe Übersetzer von Deut. gebraucht λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ. $18_{19.20}$ und ἐν 18_{20} B, derselbe von II Chron. λαλεῖν ἐπὶ 33_{18} und ἐν 18_{15}, derselbe von Jerem. λαλεῖν ἐπὶ 20_{9} 33 $(26)_{16}$ und ἐν 51 $(44)_{16}$ ℵ, derselbe Übersetzer von Jerem. gebraucht προφητεύειν ἐπί, cf. oben, und zugleich λόγον χρηματίζειν ἐν τ. ὀ. 36 $(29)_{23}$; derselbe Übersetzer von 1. Sam. gebraucht in unmittelbarem Zusammenhange ἐρωτᾶν ἐπὶ 25_{5} und λαλεῖν ἐν 25_{9}[6]). Dabei ist zu be-

1) Die gleiche Beobachtung macht auch Weiss, Apostelgeschichte, p. 37.

2) Falls nicht nach ℵBL u. a. ἐν τ. ὀ zu lesen ist, was trotz der meisten grossen Ausgaben für mich nicht wahrscheinlich (ἐπὶ nach ACD): die Parallele Mk. 9_{38} hat ἐν, cf. oben.

3) Hier wie überall sind die Psalmen nach der Zählung des hebräischen Textes zitiert.

4) B: τῷ.

5) Die Reihe könnte noch verlängert werden.

6) Charakteristisch für die völlige Gleichheit von ἐν und ἐπὶ in

achten, dass *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* an diesen und anderen Stellen Übertragungen desselben hebräischen Äquivalents, בשם, sind und irgendwelcher hermeneutischer Zwang für die wechselnde Wahl der Präpositionen nicht vorlag.

Sollte übrigens in Wirklichkeit auch Act. 2₃₈ *ἐν τ. ὀ.* (cf. oben p. 9) gelesen werden müssen und die Wendung *βαπτίζ. ἐπὶ τ. ὀ.* damit überhaupt ausscheiden, so wäre die Frage damit vereinfacht: der Gang und das Resultat der folgenden Untersuchung würden dadurch in keiner Weise alteriert.

Die Untersuchung selbst würde nun m. E. auf einem zu schmalen und schwachen Fundament ruhen, wenn man sich damit begnügen wollte, lediglich mit Hilfe des sonstigen, allerdings verhältnismässig häufigen, Gebrauchs von *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* in der Apostelgeschichte zu operieren: abgesehen davon, dass dieser wieder selbst der Erklärung bedarf und sein Verständnis keineswegs einwandfrei ist, haben wir bei dem Charakter unserer Phrasen (*βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.*) kein Recht, dieselben ohne weiteres als Sondereigentum der Apostelgesch. anzusehen. Wir müssen vielmehr eine breitere und sicherere Grundlage herstellen, indem wir den einheitlichen, bzw. mannigfaltigen Gebrauch und Sinn der beiden Wendungen in dem ganzen dem Verfasser der Apostelgesch. nahestehenden Sprach-Kreise, also konkret: in der altchristl. Litteratur, überhaupt festzustellen versuchen, um von da aus dann ein möglichst gesichertes Verständnis des speziellen Gebrauchs in der Taufterminologie zu gewinnen. Es wird sich bald herausstellen, dass wir sogar noch einen weiteren Schritt zurück thun und die Quellen der neutestamentlichen Sprache[1] (cf. oben) befragen müssen, um sicher gehen zu können.

---

der Verbindung mit *ὄνομα* ist eine Stelle in Justins Dial. c. Tryph. 35 (253 B): *Ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη, ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργείᾳ ὁρῶμεν τελούμενα. Εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου. . . .* Gleich darauf (253 C) folgt noch einmal *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ.*

1) Der Ausdruck ist ja inkorrekt; es sollte heissen: Idiome der neutest. Schriftsteller. Im folgenden ist er der Kürze halber bisweilen gebraucht, was wohl gestattet sein mag, nachdem die leicht an ihn sich anhängenden Irrtümer abgewiesen sind.

1. Erster Abschnitt.

Die Bedeutung der Formeln ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματί τινος im neuen Testament[1]) (und in der altchristl. Litteratur) überhaupt.

Der Übersichtlichkeit halber schicke ich eine nach den Schriften, bezw. Schriftengruppen des n. T. geordnete Statistik über den Gebrauch von ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι voraus. Schon bei dieser Statistik ist ein Grundsatz zu beachten, der für die ganze sprachliche Untersuchung, auch die über εἰς τὸ ὄνομα, zu gelten hat, aber trotz seiner Selbstverständlichkeit zum Schaden der Sache nicht immer beachtet worden ist: zur unmittelbaren Erklärung können nur diejenigen Phrasen herangezogen werden, die den unseren der Art nach gleich stehen. Das Charakteristikum von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι (Jesu) aber ist, 1) dass das ὄνομα das einer Person ist, 2) dass die präpositionelle Verbindung eine Modalbestimmung des Verbums, bzw. des ganzen Satzes ist. Demnach können nur die Wendungen in betracht kommen, in denen 1) mit dem ὄνομα der Genitiv einer Person, bzw. ein entsprechendes Personalpronomen verbunden ist, in denen 2) das ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. eine Modalbestimmung zum Verbum, bzw. zum ganzen Satz bildet, nicht etwa solche, in denen es die Stelle des näheren Objekts vertritt oder eine nähere Bestimmung des Objekts enthält: alle anderen können nur gelegentlich als Illustration gelten. Nach diesem Kanon scheidet ohne weiteres aus eine Phrase wie καλεῖν τινα ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος Lk. 1_{59} — im n. T.[2]) übrigens nur diese eine.

---

1) Richtiger wäre der einfache Ausdruck: „altchristl. Litteratur". Der Begriff: „neues Testament" ist hier, wie vielfach sonst, methodisch unhaltbar, aber er ist immerhin praktisch. — Das ausserneutest. Material ist in unserem Fall ziemlich belanglos; was in betracht kommt, ist gewissenhaft, wie ich hoffe, verwertet, aber bei Gelegenheit, um unnötige Ausführlichkeit zu vermeiden. In der nachfolgenden Tabelle ist nur das n. T. berücksichtigt.

2) Anders in der Septuag.

Tabelle.

Synoptiker:

ἔρχεσθαι[1]) *ἐν ὀνόματι κυρίου* (= Gottes) Mt. 21 9. 23 39. Mk. 11 9. Lk. 13 35. (19 38?)[2]).
ἔρχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mt. 24 5. Mk. 13 6. Lk. 21 8.
δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mt. 18 5. Mk. 9 37. Lk. 9 48.
δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 9 49 (falls nicht mit den meisten Editionen *ἐν τ. ὀν.* zu lesen ist, cf. oben p. 11).
δαιμονια ἐκβάλλειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Mk. 9 38. 16 17. (ev. Lk. 9 49).
ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mk. 9 39.
ὑποτάσσεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 10 17.
ποτίζειν ἐν ὀνόματι (Jesu) *ὅτι* . . . Mk. 9 41[3]).
κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 24 47.
[*προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν, δυνάμεις ποιεῖν τῷ ὀνόμ.* Jesu. Mt. 7 22.][4]).

Apostelgeschichte.

παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) 9 27. 28.
παραγγέλλειν ἐν ὀνόματι (Jesu) 16 18.
λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) 4 17. 5 40.
(*λέγειν ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) 14 10 D-Gruppe.)
ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) absolut 3 6.
ποιεῖν τι ἐν (*τῷ*) *ὀνόματι* 4 7[5]).
διδάσκειν ἐπὶ (*τῷ*) *ὀνόματι* (Jesu) 4 18[6]). 5 28.
σώζεσθαι ἐν (*τῷ*) *ὀνόματι* (Jesu) 4 12.
παρεστηκέναι ὑγιῆ ἐν τ. ὀνόματι (Jesu) 4 10.

---

1) Nach der allgemeinen Erklärung dieser Stellen: cf. jedoch unten.

2) Falls an dieser Stelle überhaupt *ὁ ἐρχόμενος βασιλ.* zu lesen ist, was nicht wahrscheinlich; cf. unten.

3) Wenn *ἐν ὀνόματί μου ὅτι* gelesen wird und nicht *ἐν ὀνόματι ὅτι*; diese Stelle wird eine besondere Behandlung erfordern.

4) Gehört sachlich hierher.

5) Diese Stelle widerspricht dem oben aufgestellten Kanon nicht; das *ποῖος* schliesst den Genitiv ein, cf. 4 10.

6) Irrtümlicher Weise führt Boehmer, p. 11, 4 18 für *λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ.* an.

βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) 2$_{38}$.
„ *ἐν* „ „ (Jesu) 10$_{48}$.

Paulinische Briefe.

κάμπτειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Phil. 2$_{10}$.
(*ποιεῖν τι*) *ἐν ὀνόματι* (Jesu) Kol. 3$_{17}$.
εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι (Jesu) Eph. 5$_{20}$.
παραγγέλλειν ἐν ὀνόματι (Jesu) II Thess. 3$_{6}$.
συναχθῆναι, bzw. *παραδιδόναι ἐν τῷ ὀν.* (Jesu) I Kor. 5$_{4}$.
δικαιοῦσθαι (*ἀπολούεσθαι, ἁγιάζεσθαι*) *ἐν τῷ ὀν.* (Jesu) I Kor. 6$_{11}$.

Pastoralbriefe. —

Hebräerbrief. —

Katholische Briefe.

ἐλαίῳ ἀλείφειν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Jesu?)[1]. Jak. 5$_{14}$.
λαλεῖν (*ἐν*)[2] *τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (Gottes) Jak. 5$_{10}$.
ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ I Petr. 4$_{14}$.
[*δοξάζειν τὸν θεὸν ἐν τ. ὀνόματι τούτῳ* I Petr. 4$_{16}$][3].

Apokalypse. —

Johannes-Schriften.

ἔρχεσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου (Gottes) Joh. 12$_{13}$ (Zitat aus Ps. 118$_{26}$).
ἔρχεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός Joh. 5$_{43}$.
„ *ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ* Joh. 5$_{43}$.
ποιεῖν ἔργα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός Joh. 10$_{25}$.
αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 14$_{13.\ 14}$. 15$_{16}$. 16$_{24.\ 26}$. (16$_{23}$)[4].
διδόναι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 16$_{23}$.
πέμπειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 14$_{26}$.
ζωὴν ἔχειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 20$_{31}$.
τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (Gottes) Joh. 17$_{11.\ 12}$[5].

Im ganzen finden sich somit die Verbindungen *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* 47 Mal[6]) im n. T. Dabei muss unwillkürlich

1) Oder: Gottes?

2) *Ἐν τ. ὀν.* und nicht der blosse Dativ scheint die bestbezeugte Lesart zu sein.

3) Gehört nach dem oben aufgestellten Kanon kaum hierher, da das *ὄνομα* hier wahrscheinlich auf *Χριστιανός* v. 16 zurückgeht; cf. unten.

4) Wahrscheinlich *διδόναι ἐν τ. ὀν.*, cf. dort.

5) Fehlt bei Boehmer p. 12.

6) Dabei sind die synoptischen Parallelen nur je 1 Mal gezählt

auffallen, dass unter diesen 47 Stellen an 37 das ὄνομα Jesu und an 7 das ὄνομα Gottes gemeint ist; nur an einer Stelle bezieht sich das ὄνομα auf einen Menschen Joh. 5 43, und an einer anderen ist die Beziehung unbestimmt, Act. 4 7. Diese Erscheinung ist vielleicht um so weniger unwichtig, als auch alle anderen (ausser εἰς τὸ ὄνομα, cf. unten) im n. T. sich findenden präpositionellen Zusammensetzungen von ὄνομα den Namen Jesu betreffen: διὰ τὸ ὄνομα Mt. 10 22. 24 9. Mk. 13 13. Lk. 21 17. Joh. 15 21. I Joh. 2 12; ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος Mt. 19 29. Lk. 21 12; διὰ τοῦ ὀνόματος I Kor. 1 10. Act. 4 30. 10 43; ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος Röm. 1 5. Act. 5 41. 9 16. 15 26. 21 13. III Joh. 7; πρὸς τὸ ὄνομα Act. 26 9; περὶ τοῦ ὀνόματος Act. 8 12. Doch sind daraus Schlüsse für die sprachliche Erklärung nicht zu ziehen.

Aber was bedeutet denn nun an diesen Stellen (abgesehen von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀν.) die Formel „im Namen Jesu“ oder „Gottes“? Diese Frage überhaupt aufzuwerfen, könnte vielleicht dem Laien ziemlich seltsam erscheinen, und zum mindesten überflüssig, ihr eine ausführliche Untersuchung zu widmen. Nichts erscheint selbstverständlicher als das alltägliche „im Namen“, das nach Luthers Übertragung dem ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι entspricht. In Wirklichkeit können wir die neutestamentlichen Wendungen ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι erst dann recht verstehen lernen, wenn wir uns klar darüber sind, dass dieselben keineswegs ohne weiteres klar und plan sind. Sehen wir von unserem abgebrauchten „im Namen“ ab und achten wir auf die Grundbedeutungen der beiden griech. Präpositionen, so erkennen wir ohne weiteres, dass diese Verbindungen für das Griechische jedenfalls nicht zu dem Selbstverständlichen gehören, sondern einer Erklärung bedürfen: wie kann man sagen, dass jemand etwas thut oder dass etwas geschieht „in“ oder „bei“, „auf“ dem Namen, NB. dem Eigennamen, jemandes?

Der Laie wird bei der Lektüre des n. T. an den oben angeführten Stellen das „im Namen“ naturgemäss im Anschluss an unser im Privatgebrauch wie in der offiziellen Sprache so häufiges „im Namen“ als „im Auftrage“, „auf Befehl“, „in der

---

(vgl. unter „Synoptiker“ die 3 ersten Phrasen); die mit [ ] versehenen Stellen sind nicht mitgerechnet.

Autorität“ sich erklären und an den mancherlei Stellen, an denen das nicht ausreicht, mit mehr oder weniger willkürlichen Erweiterungen dieser Erklärung sich helfen. Und er hat völliges Recht dazu, wenn er die gelehrte Erklärung des n. T. um Rat befragt. Die grosse Mehrzahl der Exegeten, von der sich nur wenige an einzelnen Stellen und kaum einer[1]) prinzipiell emanzipiert, ist geneigt, als Grundbedeutung von *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* jussu et auctoritate[2]) resp. „im Sinne“ anzusehen; und wo diese Bedeutung offenbar nicht genügen kann, wird sie so lange mit Geschick gezerrt und gezogen, bis sie wohl oder übel ausreicht. So liest man[3]) als Deutung für *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* „im Auftrage“, „auf Befehl“[4]); „in Kraft“[5]); „im Vertrauen auf“, „im Glauben an“[6]); „im Bekenntnis zu“; ferner „im Geist“ oder „Sinn“[7]); „auf Grund von“[8]); „zur Verherrlichung[9]); „an Stelle“[10]) und ähnl. Besonders kautschukartig zeigt sich die Grundbedeutung und glänzend die Kunst der Exegeten bei der Wendung „beten im Namen Jesu“ Joh. 14_{13} u. s.

Greifen wir zur Prüfung dieser Erklärung eine beliebige Stelle, z. B. die zuerst genannte aus den Synoptikern, heraus, Mt. 21_{9}. 23_{39}. Mk. 11_{9}. Lk. 13_{35}, vgl. Lk. 19_{38}. Joh. 12_{13}, so

1) Nur Boehmer (während der scharfsinnige Brandt an einer Reihe von Stellen der grossen Mehrzahl sich anschliesst).

2) In extremer Weise formuliert von Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evang., zu Mt. 18_{5}: »בשם im Namen bedeutet in der rabbinischen wie in der biblischen Sprache immer (sic) „im Auftrage, auf Veranlassung“«.

3) Die Belege sollen in keiner Weise vollständig sein, sondern sind willkürlich herausgegriffen.

4) So sämtliche Exegeten z. B. zu Mk. 11_{9} und Parallelen. Oder auch zu Jak. 5_{10}. Vielfach zu Kol. 3_{17}.

5) Z. B. Schenkels Bibellexikon (s. v. „Name“) zu Lk. 10_{17}. Act. 3_{6}, Lücke zu Joh. 14_{13}.

6) Z. B. Hofmann zu Act. 2_{38}, Schriftbeweis; Wilke-Grimm.

7) Z. B. Schenkel zu I Kor. 5_{4}; v. Soden zu Kol. 3_{17}; Luthardt zu Joh. 14_{13}.

8) Z. B. Cremer zu Mt. 18_{5}. Mk. 9_{37}; Holtzmann, Meyer-Joh. Weiss zu Mk. 9_{37}; Hofmann zu Eph. 5_{20}.

9) Z. B. Keil, Luthardt, Meyer zu Joh. 14_{26}.

10) Z. B. Ewald, Weiss, Schanz zu Joh. 14_{26}.

scheint allerdings das Recht derselben sich zu bestätigen. Der Begrüssungsruf für den einziehenden Messias *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* wird einhellig von allen [1]) erklärt: gelobt oder gesegnet (gegrüsst) sei, der da kommt im Auftrage des Herrn, als des Herrn Gesandter, Beauftragter. Die Erklärung giebt einen guten Sinn und scheint die einzig mögliche zu sein.

Und dennoch ist sie falsch, zum mindesten äusserst anfechtbar. Die Worte an den zitierten Stellen sind aus der Septuag., Psalm 118 26, entnommen. Die Septuag. ist nach dem Urtext zu interpretieren. Im hebräischen Text aber gehören die Worte בשם יהוה nicht zu הבא, sondern zu ברוך. Nicht nur die Accentuierung [2]) beweist das — das würde allein ja nicht genügen —, sondern vor allem die im a. T. gängige Wendung ברך בשם יהוה; vgl. zunächst Ps. 129 8 ברכנו אתכם בשם יהוה, ferner Deut. 21 5. 10 8. II Sam. 6 18. I Chr. 16 2, auch den neugefundenen hebräischen Sirachtext c. 45 15 [3]). Von den neuesten Kommentaren und Übersetzungen wird deshalb בשם auch mit ברוך verbunden, vgl. Baethgen, Schultz, Kautzsch, Duhm. Es ist nun aber durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass nicht auch in der griechischen Übertragung *ἐν ὀνόματι κυρίου* mit *εὐλογημένος* zu verbinden sei. Ebensowenig im n. T. [4]). Die Frage ist demnach nicht, was *ἔρχεσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου* bedeutet. Vielmehr ist zu fragen: was bedeutet *εὐλογεῖσθαι* resp. *εὐλογεῖν ἐν ὀνόματι κυρίου?* Von vornherein ist die Erklärung „im Auftrage des Herrn“ und ähnl. bei dieser Verbindung unwahrscheinlich. Die Frage kann aber nur auf Grund der Septuag. beantwortet werden, in der die Wendung, entsprechend dem Urtext, häufiger vorkommt, und zwar *εὐλο-*

1) Auch von Brandt, p. 571. Anders Boehmer, aber vgl. unten.

2) Vgl. Baethgen in seinem Kommentar; ebenfalls Fr. W. Schultz.

3) Vgl. Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach; Cowley and Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus; Schechter and Taylor, The wisdom of Ben Sira; Facsimiles of the fragments of the book of Ecclesiasticus in Hebrew, 1901.

4) Das Gegenargument, das sich etwa aus Joh. 5 43 erheben könnte, wird unten wenigstens für die synoptischen Stellen abgewiesen werden. Überhaupt wird die Frage erst unten völlig erledigt werden können.

γεῖν (-εῖσθαι) ἐν ὀν. II Sam. 6_{18}. I Chr. 16_2. Ps. 129_8. Ps. 118_{26}. Ps. 72_{17} oder ἐπὶ τ. ὀν. Deut. 18_5. 21_5.

Somit zeigt schon das erste Beispiel, an dem die gängige Erklärung von ἐν ὀνόμ. geprüft wird, einmal die Revisionsbedürftigkeit dieser Erklärung und weist zweitens sofort zurück zu der Septuaginta. An die gleiche Instanz müssen wir aber auch bei andern der oben angeführten neutest. Wendungen appellieren. Es dürfte sich deshalb empfehlen, nicht von Fall zu Fall die Septuag. zu befragen, sondern diese eine Hauptquelle der neutest. Gräcität[1]) vor der Erklärung des neutest. Materials im Zusammenhange darauf hin zu untersuchen, was sie für unsere Frage uns sagen kann. Selbstverständlich darf dann, da wir sprachgeschichtlich zu verfahren genötigt sind, auch die andere Quelle der neutest. Gräcität, das Weltgriechisch damaliger Zeit, nicht übersehen werden[2]).

a. Die Formeln in den Quellen der neutestamentlichen Idiome.

aa. *In der Septuaginta*[3]) *und den alttestamentlichen Apokryphen (d. h. in der semitischen Gräcität).*

Die auch hier zunächst vorangestellte Tabelle möchte das Material möglichst vollständig darbieten. Sie umfasst deshalb nicht nur die Septuaginta — natürlich in erster Linie —, sondern berücksichtigt auch diejenigen Apokryphen und Pseudepigraphen, die, aus dem Semitischen ins Griechische übersetzt, nicht mehr in ihrer ersten griechischen Übertragung, sondern in abgeleiteter Übersetzung vorliegen[4]). Selbstverständlich kommt

---

1) Im oben festgelegten Sinn.

2) Wir beginnen mit jener, da wir auf sie zunächst gewiesen werden und zudem in unserem Falle, wie sich zeigen wird, das Vulgärgriechisch wenig oder gar keine Auskunft giebt.

3) Soviel ich sehe, ist diese Frage in ganz flüchtigen Bemerkungen von Cremer, Wörterbuch s. v. ὄνομα, gestreift. Nicht das Material der Septuag., wohl aber das ihm z. T. entsprechende des hebräischen Textes behandelt Boehmer.

4) In der Tabelle in ( ).

das betr. Material erst in zweiter Linie in betracht und ist mit Vorsicht zu benutzen, da wir der Treue in der Wiedergabe des griechischen Textes nie ganz gewiss sein können. Übrigens bieten in Wirklichkeit nur die Jubiläen und das Henochbuch Material; obendrein konnte das Material des Henochbuches in der Tabelle auch nur zum Teil benutzt werden[1]).

Geordnet ist das Material nach dem Gesichtspunkt der Verwandtschaft der Phrasen, aber nur lose; im einzelnen berücksichtigt die Anordnung den Gang der Erklärung.

Nach dem oben p. 13 angegebenen Kanon, der natürlich auch hier gilt, musste eine grosse Anzahl von Wendungen von vornherein ausgeschaltet werden[2]).

---

1) Die Verwertung dieser Apokalypse ist für mich überhaupt wegen meiner Nichtkenntnis des Äthiopischen prekär. Und doch wäre sie wertvoll. Das Henochbuch bietet eine immerhin auffallende Beobachtung. Während in der sog. Grundschrift unsere Wendung nur ein einziges Mal erscheint, 10_{2} (*ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι εἰπεῖν*), ja der „Name" Gottes überhaupt, wenn ich nicht irre nur 1 Mal, 9_{4}, auftritt, bieten die sog. Bilderreden die Phrase „im Namen" c. Genit. ganz ungemein oft, und zwar z. T. — das ist weiterhin beachtenswert — in einem Sinn, der eine Weiterbildung der in der folgenden Untersuchung konstatierten Grundbedeutung repräsentiert. In der Tabelle sind diejenigen Stellen verzeichnet, die dem sonstigen Sprachgebrauch im wesentlichen entsprechen (zitiert nach der Übersetzung von Kautzsch-Beer, kontrolliert nach Dillmann, Charles, Flemming-Radermacher). Zu den übrigen Stellen vgl. unten am Schluss dieses Abschnitts.

2) So a) die Wendungen, in denen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* die Stelle des Objekts vertreten: *πεποιθέναι ἐπὶ τ. ὀν.* Jes. 50_{10}; *ἐλπίζειν ἐν τ. ὀν.* Ps. 33_{21}, *ἐπὶ τ. ὀν.* Jes. 26_{8}. 42_{4}; *ἀγαλλιᾶσθαι ἐν τ. ὀν.* Ps. 89_{17}, *ἐπαινεῖσθαι* Ps. 105_{3}, *κατακαυχᾶσθαι* Sach. 10_{12}, *καυχᾶσθαι ἐν ὀν.* Gottes Sir. 50_{20}, *μεγαλύνεσθαι ἐν ὀν.* Gottes Ps. $20_{6.8}$. —

b. Eine andere Gruppe sind die Wendungen: jem., etwas nennen, benennen nach oder mit dem Namen jemandes und Ähnl.: *καλεῖν ἐν ὀν.* Jud. 18_{29}, *ἐπὶ τ. ὀν.* II Sam. 18_{18} A; *ἐπικαλεῖν ἐπὶ τ. ὀν.* I Kön. 16_{24}; *ἐπονομάζειν ἐπὶ τ. ὀν.* Gen. 4_{17}. Deut. 3_{14}; *καλεῖσθαι ἐν ὀν.* II Esr. 2_{61} B (*ἐπὶ* A), *ἐπὶ* (*τ.*) *ὀν.* Neh. 7_{63}. Jes. 48_{1} B. I Esr. 5_{38}. Sir. 36_{17}; *διαγλύφειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμ.* Exod. 28_{11} AF; *οἱ διελόντες* (*διελθόντες A*) *ἐν ὀνόμασιν* . . . I Chr. 4_{38}; (*εἶναι*) *ἐπὶ τ. ὀν.* Gen. 48_{6} (cf. hebräisch. Text!).

c. Schliesslich eine Gruppe, in der das *ὄνομα* ohne Genitiv steht und *ἐν*, bezw. *ἐπὶ* (*τ.*) *ὀνόματι*(*-σιν*) = „namentlich", „mit Namen" ist: *καλεῖν ἐπ' ὀν.* Jes. 40_{26}; *ὀνομάζεσθαι ἐν ὀν.* I Chr. 12_{31}. II Chr. 31_{19}; *ἐπικαλεῖσθαι ἐν ὀν.* II Chr. 28_{15}; *συνάγεσθαι ἐν ὀν.* II Esra 8_{20}. — Ohne Verbum: *ἐπ' ὀνόμασιν* Ez. 48_{31}, *ἐν ὀνόμασιν* II Esr. 10_{16} Bא (*ἐπ'* A).

1. Gruppe.

a.

ὀμνύναι ἐν ὀν. κυρίου I Sam. 20_{42} נשבע בשם יהוה
„ *ἐπὶ τ. ὀν αὐτοῖ* Deut. 6_{13} B[a. b.] AF [1]), 10_{20} AF [1])
בשמו, scil. יהוה
καταρᾶσθαι ἐν ὀν. κυρ. II Kön. 2_{24} קלל בשם יהוה
εὐλογεῖν ἐν ὀν. κυρ. {II Sam. 6_{18}. I Chr. 16_{2} / Ps 129_{8}. Sir. 45_{15}} ברך בשם יהוה
„ *ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ* Deut. 18_{5} שרת בשם יהוה [2])
„ „ „ „ „ Deut. 21_{5} ברך בשם יהוה
εὐλογεῖσθαι ἐν ὀν. κυρ. Ps. 118_{26} [3]) ברך בשם יהוה
„ *ἐν αὐτῷ* (= Name des Königs) Ps. 72_{17} התברך בשמו
(gesegnet werden und sich mehren im Namen des Herrn . . . Henoch 67_{3})
ἐπικαλεῖσθαι ἐν ὀν. κυρ. I Kön. 18_{24}. Ps. 116_{17} ℵ[c. a.] A, I Chr 16_{8}
קרא בשם יהוה
„ *ἐν ὀν. θεοῦ αὐτοῦ* II Kön. 5_{11} קרא בשם יהוה
„ *ἐν ὀν. θεοῦ ὑμῶν* I Kön. 18_{25} קרא בשם אלהיכם
„ *ἐν ὀν. τοῦ Βάαλ* I Kön. 18_{26} קרא בשם הבעל
„ *ἐπὶ τ. ὀν. κυρ.* Gen. 12_{8} קרא בשם יהוה
βοᾶν ἐν ὀν. θεῶν ὑμῶν I Kön. 18_{24} קרא בשם אלהיכם
(invocare in nomine domini Jubil. [4]) 13_{16}. 24_{23} (vgl. noch 13_{8}. 23_{21} der deutsch. Übersetz.))

Ich hoffe auch hier keine Stelle übersehen zu haben, sodass in Verbindung mit der im Text gegebenen Tabelle alle Stellen des griech. alten Test. mit *ἐν* und *ἐπὶ* (*τῷ, τοῖς*) *ὀνόματι*(*-σιν*) zu event. Prüfung registriert sind.

Ausserhalb dieser Gruppen steht Sap. Sal. 18_{12} . . . . *πάντες ἐν ἑνὶ ὀνόματι θανάτου νεκροὺς εἶχον ἀναριθμήτους.* . . . .

Dass eine gewisse Verwandtschaft zwischen Gruppe b. und den von uns im Text zu behandelnden Wendungen besteht, ist gewiss, aber ohne weiteres liegt auch die Differenz auf der Hand. Die Bedeutung von בשם und על שם, bzw. *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* in dieser Gruppe ist klar: m i t dem Namen, n a c h dem Namen.

1) B: *τῷ ὀνόματι.*

2) Ob hier im Urtext ein לברך, cf. 21_{5}, ausgefallen ist?

3) Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang Henoch 58_{4}, wo es nach Flemming-Radermacher heisst: „Heil den Gerechten im Namen des Herrn der Welt“. Anders Dillm. u. Beer.

4) Aus der altlatein. Übersetzung, die aus dem Griech. (letztlich

(manducare carnes in nomine domini Jubil. 49_{20})
[*προσάγειν θυμίαμα ἐπὶ τ. ὀν. μου* Mal. 1_{11} A [1])
לשמי, scil. יהוה]
προσεύχεσθαι ἐν ὀν. κυρίου I Kön. 8_{44}, ohne hebr. Äquivalent.
(Fürbitte einlegen im Namen des Herrn der Geister Henoch 40_{6})
ἐπεύχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ Deut. 10_{8}. I Chr. 23_{13}
scil. יהוה, ברך בשמו
αἴρειν χεῖρας ἐν τ. ὀν. σου Ps. 63_{5} בשמך אשא כפי, scil. אלהים
ψάλλειν ἐν τ. ὀν. σου II Sam. 22_{50} [2]), scil. יהוה, לשמך אזמר
ἐξομολογεῖσθαι ἐν τ. ὀν. σου Ps. 44_{9}, scil. אלהים, שמך ... נודה
αἰνεῖν [3]) *ἐν ὀν. αὐτοῦ* I Chr. 16_{10}, scil. יהוה, התהלל בשם קדשו
λειτουργεῖν ἐπὶ τ. ὀν. [4]) *κυρ.* Deut. 17_{12} [5]) שרת ... את יהוה

b.

πορεύεσθαι ἐν ὀν. κυρ. I Sam. 17_{45} בוא . . . בשם יהוה
[„ *ἐν τ. ὀν. κυρ.* II Chr. 6_{16} B [6]), scil. יהוה, לכת בתורתי]
πορεύεσθαι ἐν ὀν. κυρ. Micha 4_{5} הלך בשם יהוה
ἔρχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν. σου. II Chr. 14_{10} באנו (scil. יהוה) בשמך
ἥκειν ἐν ὀν. κυρ. Jos. 9_{9} בוא לשם יהוה
οἰκοδομεῖν τοὺς λίθους ἐν ὀν. κυρίου I Kön. 18_{32}
בנה . . . בשם יהוה
οἶκον ἱστάναι ἐπ᾽ ὀν. αὐτοῦ Sir. 47_{13}, scil. אל, הכין לשמו
(aedificare domum in nomine domini Jub. 49_{19})
[(*συνάγειν*) *ἐν ὀν. κυρ.* Sir. 47_{18} נקראת בשם הנכבד] [7])
ἐξουθενοῦν ἐν τ. ὀν. σου Ps. 44_{6} בשמך נבוס (אלהים scil.)

---

aus dem Hebr.) geflossen ist, cf. Schürer, Gesch.[3] III, p. 277. Vgl. die Ausgaben von Rönsch, Das Buch der Jubiläen, 1874, und Charles, in Anecdota Oxoniensia, Semitic series VIII, 1895. Zitiert nach Charles.

1) Nur A. BאQ: *τῷ ὀνόματι.*

2) Ps. 18_{50} übersetzt: *τῷ ὀνόματί σου.*

3) Beachte den Widerstreit zwischen Übersetzung und Urtext (= sich rühmen).

4) Vgl. den hebr. Text! Im übrigen cf. *ἐπεύχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν.* oben, Deut. 10_{8}, und *εὐλογεῖν ἐπὶ τ. ὀν.* Deut. 18_{5}.

5) Deut. 18_{7} haben die grossen Handschriften *λειτουργεῖν τῷ ὀν.*, dagegen 44. 54. 74. 75. 106. 134: *ἐπὶ τ. ὀν.* (cf. Holmes-Parsons).

6) Urtext: בתורתי. A *ἐν τῷ νόμῳ μου.*

7) Konstruktion in der griechischen Übersetzung unklar; nach dem hebräischen Text gehört die Stelle nicht hierher.

σώζειν ἐν τ. ὀν σου Ps. 54_{3} בשמך הושיעני (אלהים scil.)
ὑψοῦσθαι ἐν τ. ὀν. μου Ps. 89_{25} (log. Subj. יהוה) בשמי תרום
ἀνιστάναι ἐν ὀνόματι δόξης αὐτοῦ (Gottes) Ps. Sal. 11_{9}
ἡ βοήθεια ἡμῶν ἐν ὀν. κυρ. Ps. 124_{8} בשם יהוה
(gerettet werden im Namen des Messias, bzw. Gottes, Henoch 48_{7}. 50_{3})[1])
(siegreich sein im Namen des Herrn der Geister, Henoch 50_{2}).

2. Gruppe.

προφητεύειν ἐπὶ τ. ὀν. κυρ. Jer. 11_{21} נבא בשם יהוה
" " " " *μου* Jer. $14_{14.\ 15}$. Jer. 23_{25}. 36 $(29)_{9}$ scil. נבא בשמי, יהוה
" " (*τ.*) *ὀν.*[2]) *μου* Jer. 23_{13}[3]) AQ, ohne hebr. Äquivalent.
προφητεύειν ἐπὶ τ. ὀν. κυρ. I Esr. 6_{1} (= Esr. 5_{1})
προφητεῖαι αἱ ἐπ' ὀν. σου. Sir. 36_{20}[4]) חזון דבר בשמך
προφητεύειν ἐν ὀν. θεοῦ II Esr. 5_{1} בשם אלה ישראל
λαλεῖν ἐν ὀν. κυρ. I Kön. 22_{16}. II Chr. 18_{15}. I Chr. 21_{19}. [Jer. 51 $(44)_{16}$ א] דבר . . . בשם יהוה
λαλεῖν ἐν τ. ὀν. σου. Dan. 9_{6}. Theod.[5]) דבר (V. 2 יהוה, V. 3 אדני) בשמך
λαλεῖν ἐν ὀν. θεῶν ἑτέρων Deut. 18_{20} B[6]) בשם אלהים אחרים
λαλεῖν ἐπὶ τ. σῷ ὀν. Exod. 5_{23}, scil. דבר בשמך, יהוה
" " " *ὀν. μου* Deut. $18_{19.\ 20}$. Exod. 33_{19}[7]) scil. דבר בשמי, יהוה
" *ἐπ' ὀνόμ. κυρ.* Sach. 13_{3} B א[8]) דבר בשם יהוה
" *ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ* Jer. 20_{9} scil. דבר בשמו, יהוה
" *ἐπὶ τ. ὀν. κυρίου* Jer. 33 $(26)_{16}$ דבר בשם יהוה
" *ἐπὶ τ. ὀν. σου* Dan. 9_{6} Septuag. דבר (V. 2 יהוה, V. 3 אדני) בשמך

---

1) Beer übersetzt 50_{3}: „durch seinen Namen"; Dillm. u. Flemming-Radermacher: „in seinem Namen".

2) Bא haben nur . . . . *ἐπροφήτευσαν διὰ τῆς Βάαλ* . . . ., in Übereinstimmung mit dem hebr. Text.

3) Jer. 33 $(26)_{9}$ hat nur א, 33 $(26)_{20}$ und 34_{12} (27_{15}) nur A *ἐπὶ τ. ὀν.* in Verbind. mit *προφητ.*, die übrigen Zeugen den einfachen Dativ.

4) Hebräischer Text bei Schechter and Taylor 36_{15}.

5) Septuag.: *ἐπὶ.* 6) AF: *ἐπ'.*

7) AF: *καλέσω τῷ ὀν.* . . . . entsprechend dem hebr. Text.

8) AQ: *ἐν.*

λαλεῖν ἐπ' ὀν. θεοῦ II Chr. 33_{18} דבר בשם יהוה
εἰπεῖν ἐπὶ τ. ἐμῷ ὀν. Henoch 10_{2} (Syncell.: *τῷ* . . .)
λόγον χρηματίζειν ἐν τ. ὀν. μου Jer. 36 $(29)_{23}$
scil. דבר בשמי ,יהוה

3. Gruppe.

λαλεῖν ἐν τῷ ὀνόμ. Δαυείδ I Sam. 25_{9} דבר . . . בשם דוד
ἐρωτᾶν . . . εἰς εἰρήνην ἐπὶ τ. ὀν. μου (scil. David) I Sam. 25_{5} [1])
שאל "בשמי„ לשלום
γράφειν βιβλίον [2]) *ἐπὶ τ. ὀν. Ἀχαάβ* I Kön. 20 $(21)_{8}$ כתב בשם
γράφεσθαι (συγγραφαί) ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ (Simon) I Makk. 14_{43}
πορνεύειν ἐπὶ τ. ὀν. σου (scil. Jerusal.) Ez. 16_{15} ותזני על שמך

Ein flüchtiger Blick in diese Übersicht lässt uns eine ähnliche Beobachtung wie bei dem n. T. machen: nur an ganz verschwindend wenigen Stellen, nämlich an denen der 3. Gruppe und an einer aus Gruppe 1, Ps. 72_{17}, (im ganzen nur 6!), ist ein menschlicher Name gemeint, an allen andern der Name Gottes [3]), bzw. an 3 Stellen der Name von Göttern. *Ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* in dem Gebrauch, der hier zur Frage steht, resp. ihr hebräisches Äquivalent בשם, sind somit für das a. T. und die angrenzende Litteratur im wesentlichen oder fast nur Gut der kultischen und religiösen Sprache (cf. Gruppe 1 und 2). — Noch eine andere nicht unwichtige Bemerkung ergiebt sich aus der Statistik ohne weiteres: an allen Stellen, bis auf 5 (7?), Ps. 63_{5}. $44_{6.\,9}$. 54_{3}. (II) Esr. 5_{1}. (Dan. 9_{6}. Sirach 47_{13} ?), ist es der Schem יהוה, also das nomen proprium im eigentl. Sinne [4]). Ein für das richtige Verständnis nicht zu übersehendes Faktum!

Ein Weg und zwar der zunächst liegende, zum Verständnis

---

1) Der Form nach würde auch Jes. 44_{5} *βοᾶσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰσραήλ* hierher gehören. Doch ist der hebr. wie griech. Text offenbar nicht in Ordnung.

2) Vgl. hierzu Esth. $8_{8.\,10}$. 3_{12}. (2_{22}).

3) Vgl. hierzu die statistischen Beobachtungen Boehmers über die Verbindungen von שם überhaupt im hebr. a. T., a. a. O. p. 3 ff.

4) Von den 5 (7) Ausnahme-Stellen stammen 4 aus der sog. elohistischen Psalmen-Sammlung, in der höchst wahrscheinlich das ursprüngl. יהוה erst durch einen Bearbeiter in אלהים verwandelt ist.

der aufgezählten Wendungen zu kommen, wäre der, von den Grundbedeutungen der betr. Verben und der Präpositionen ἐν und ἐπὶ auszugehen. Z. B. ὀμνύναι oder εὐλογεῖν ἐν, bzw. ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι κυρίου würde bedeuten: schwören oder segnen in, innerhalb, an, bezw. bei, in Verbindung mit dem Namen (NB. Eigennamen) des κύριος. Bei der Eigenart eines Namens, besser Eigennamens, ist nun aber ein Thun oder Geschehen in oder bei ihm nur denkbar als ein Thun oder Geschehen im, unter Gedenken an den Namen oder unter Nennen des Namens oder durch Berufung auf ihn. Auf diesem an sich gangbaren Wege kommen wir indes nur zu Vermutungen, wenn auch im allgemeinen richtigen Vermutungen. Ein anderer Weg und zwar der methodisch korrekte, prinzipiell angesehen beste, wäre die Befragung der griechischen Sprache, speziell der Vulgärgräcität, aus der die Septuag. herausgewachsen ist [1]), nach ihrer Verwendung unserer Formeln. Aber auch wenn dieselbe eine ausgiebigere Antwort gäbe, als sie in diesem Falle thatsächlich thut (vgl. unten), wäre trotzdem noch der dritte Weg einzuschlagen, der bei dem Charakter der Septuag. als einer Übersetzung unbedingt notwendig ist und zudem, allerdings vorausgesetzt die Kontrolle durch jenes Verfahren, sicher zum Ziele führt: die Erklärung mit Hilfe des Urtextes [2]).

Unsere Frage ist somit zunächst: was soll die Wendung ἐν bzw. ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος nach der Meinung der Übersetzer des hebräischen a. T. bedeuten? Eine offene Frage für später

---

1) Um Missverständnissen vorzubeugen, unterstreiche ich es nochmals ausdrücklich, dass es prinzipiell angesehen nach meiner Meinung methodisch korrekter sein würde, zur Erklärung der fraglichen Formeln in der Septuag. zunächst ihren etwaigen Gebrauch in der sprachlichen griechischen Umgebung zu prüfen und dann erst den oben eingeschlagenen Weg zu betreten. Denn die Gleichsetzung der griechischen Wendungen mit deren hebräischen Äquivalenten kann unter Umständen zu sehr verkehrten Konsequenzen führen. Dies richtige Verfahren ist in der Untersuchung selber von mir auch eingeschlagen. Wenn hier die Prüfung des „profanen“ Materials erst nachher erfolgt, so ist das nur Sache der Darstellung aus praktischen Gründen und ist hier berechtigt, weil im vorliegenden Fall die Anfrage bei der griechischen Sprache doch nur eine sehr dürftige Antwort, um nicht zu sagen, keine Antwort erhält.

2) Vgl. Hatch, Essays on bibl. Greek p. 14.

bleibt, ob nicht etwa diese Wendung im Laufe der sprachgeschichtlichen Entwickelung einen andern Sinn bekommen hat oder ob sie nicht schon von den griechisch redenden Lesern anders verstanden wurde oder werden musste.

Fast durchgehends [1]) sollen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* das hebräische בשם wieder geben. Unsere Frage wird also zu der anderen: was bedeutet בשם an diesen Stellen?

α. Das hebräische Äquivalent von *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος*.

Im grossen und ganzen haben die Erklärer des a. T., wie mir scheint, um diese Verbindung sich weniger [2]) bemüht, als dieselbe, wenigstens in Hinblick auf den neutest. Gebrauch von *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.*, verdiente; man hat sie nicht für wichtig genug oder — wahrscheinlicher — für selbstverständlich gehalten. Dass ihre Bedeutung aber doch nicht so ganz selbstverständlich ist, beweist Boehmer, der in seinem Buche sich ex professo und ausführlich mit der Erklärung von בשם befasst hat (p. 20—63). Das Resultat seiner Untersuchung ist: p. 54 »demnach hat בשם י׳ zunächst die örtliche Bedeutung „in die oder der Berührung mit dem Namen Jahves“ und daraus abgeleitet „in der Gemeinschaft, im Besitz, in der Begleitung des Namens Jahves“«; p. 43 „es (בשם יהוה) dient lediglich und kann nur dienen zur Bezeichnung Gottes als Begleiters des Menschen“. Angewendet auf die einzelnen Verbalverbindungen soll das dann bedeuten, dass bei den betr. Handlungen zugleich der Name Jahves, resp. Jahve selbst, in Begleitung, mit (bzw. eigentlich) handelt [3]), p. 56 f., 72 und passim, insbesondere p. 75. Von einer ausführlichen Besprechung und Widerlegung dieser Deutung hier und im Lauf des Folgenden kann ich mich wohl um

1) Vgl. die Übersicht oben.

2) Diese Bemerkung wäre nach dem Erscheinen von Giesebrecht, Die alttest. Schätzung des Gottesnamens 1901, in etwas zu restringieren. Giesebrecht befasst sich, bei seinem Thema natürlich, nur en passant mit der Erklärung der Phrase.

3) Z. B. zu ברך ב׳ und קלל ב׳ p. 56: „auch hier ist Gottes Name nicht das Mittel oder die Kraft, womit gesegnet und geflucht wird, sondern Gottes Name selber ist es, der segnet und flucht, Gottes Name ist das Subjekt des Segnens und Fluchens“.

so mehr entbinden, als dieselbe bei den Kritikern, soweit ich sehe, wenig Anklang gefunden hat und ihr Recht oder Unrecht ja vor allem auch aus meiner eigenen positiven Darlegung sich ergeben muss. Ich weise hier nur auf zwei Punkte hin, die meines Erachtens hauptsächlich die gründliche, an manchen richtigen Einzelbeobachtungen reiche Untersuchung B.'s zu einem anfechtbaren Resultat geführt haben; und zwar deshalb, weil damit zugleich eine methodologische Warnungstafel für das Folgende aufgerichtet wird. Verhängnisvoll für B. ist es geworden, dass er die philologische Erklärung von בשם und seine biblisch-theologische Anschauung vom „Namen Gottes" nicht scharf genug aus einander gehalten hat; er gestattet der letzteren zu viel Einfluss auf die erstere, was, an sich gefährlich, in diesem Falle um so gefährlicher war, weil diese Anschauung selber anfechtbar ist[1]); die biblische Theologie resp. Religionsgeschichte darf für die philologische Erklärung nur im Notfall herangezogen werden.

Verhängnisvoller noch ist ein Versehen in der philologischen

1) Charakteristischer Weise beginnt B. mit einer etymologischen und biblisch-theologischen Erklärung von שם. Die letztere ist p. 29 ausgesprochen: „es (שם י') will sagen zunächst „ein nach aussen hervortretendes Moment, das Jahve sichtbar und kenntlich macht", dann „was ihm eigentümlich ist und ihn von allen anderen Personen wie Sachen unterscheidet, weil es der Ausdruck seines Inneren, die Versichtbarung seines Wesens ist". Kurz es bezeichnet „die Erweisung dessen, was in Jahve ist" oder „das Innere, das Wesen Jahves". In sehr vielen Fällen, nicht immer, würde unser „Person" entsprechen." — Wird man vielleicht schon dieses nicht ohne Fragezeichen passieren lassen: auf jeden Fall ganz subjektive dogmatische Reflexionen *über* die, nicht *aus* der israelitischen Religionsgeschichte sind es, wenn B. meint: p. 43 „es wäre nämlich auch für die Frömmigkeit des a. T. eine unvollziehbare Vorstellung, dass שם י' als Mittel oder Werkzeug in der Hand von Geschöpfen, sei's auch seiner Frommen und Heiligen gelten sollte. Gottes Souveränität steht hier über allem, und seine herablassende Gnade giebt nirgends das Recht dazu, Gott als im Dienste der Menschheit befindlich, seinen Namen gewissermassen als einen Gebrauchsgegenstand — sit venia verbo — für seine Frommen anzusetzen." Solche Reflexionen in Verbindung mit jener Auffassung von שם י' haben aber veranlasst, dass B. der Wendung בשם die angegebene Selbständigkeit und Bedeutung beilegt. Es ist übrigens ein Irrtum, wenn B. p. 42 — in einer merkwürdigen Disharmonie mit seiner schliesslichen Erklärung von בשם י' — behauptet: „als selbstthätiges, als aktives Subjekt eines Satzes erscheint שם י' nirgends". Ps. 20_2 heisst es: ישגבך שם אלהי יעקב.

Erklärung selbst geworden: B. verbindet [1]) בשם syntaktisch mit dem Subjekt [2]) der betr. Zeitwörter und Sätze, während es thatsächlich als nähere Bestimmung, als Bestimmung der Art und Weise, zum Verbum resp. zum ganzen Satze gehört. Infolgedessen muss natürlich der Ausdruck, dessen allgemeine Bedeutung B. durchaus acceptabel als „in Gemeinschaft, in Berührung mit dem Namen“ angiebt, einen verkehrten Sinn bekommen [3]). —

Wir dürfen uns nicht damit begnügen, den Sinn von בשם im allgemeinen festzustellen, sondern müssen, um sicher zu gehen, die Hauptgruppen der Verbal-Verbindungen mit בשם durchsprechen. Ich schliesse mich dabei im allgemeinen an die obige Übersicht an.

Gruppe 1a.

Bei den unter 1a aufgezählten Wendungen scheint mir eine nennenswerte Schwierigkeit im Verständnis der hebräischen Äquivalente [4]) nicht vorzuliegen.

Ich lege der Erklärung die einfachste unmittelbar gegebene Bedeutung sowohl von שם wie ב zu Grunde. שם ist Name, Bezeichnung [5]) einer Person oder Sache. Schon oben ist darauf verwiesen, dass in den meisten Fällen יהוה, der Eigenname des israelitischen Gottes, gemeint ist; bei den menschlichen Namen (Gruppe 3) versteht es sich von selbst. Und ב heisst

---

1) Darauf hat auch Brandt in seiner Anzeige der Boehmerschen Schrift, Deutsche Litteratur-Zeitung 1898, p. 1905 ff. hingewiesen.

2) Dieser Irrtum ist um so unerklärlicher, als B. anfangs, wie es scheint, das richtige syntaktische Verhältnis erkannt hat, p. 6.

3) Vgl. beispielsweise die Erklärung von I Sam. 17_{45}, p. 54 und Anm. 1 daselbst, oder von שרת בשם יהוה': Jahve auf ihrer Seite, in innigster Gemeinschaft mit Jahve, den (ihren) Dienst verrichten, p. 59, oder Mt. 28_{19} p. 75. Die gleiche unheilvolle Verwechslung bei der Erklärung von ביהוה und באלהים p. 47 f.

4) Ich bemerke hier, um Irrtümer zu vermeiden, ausdrücklich, was im Grunde selbstverständlich ist, dass es mir hier nicht darauf ankommt sämtliche hebräische Wendungen mit בשם zu berücksichtigen, wie etwa Boehmer: für mich kommt es auf Vollständigkeit nur bei den griechischen Phrasen an.

5) Gesenius, Thesaurus: Proprie est signum, designatio personae vel rei.

in seiner lokalen (Gesenius-Kautzsch ^{24} 154_{1} u. $_{3}$) Grundbedeutung: in, an, in Berührung mit, in Begleitung von [1]).

נשבע בשם יהוה Lev. 19_{12}. Deut. 6_{13}. 10_{20}. I Sam. 20_{42}. Jer. 12_{16}. 44_{26}. Sach. 5_{4} „schwören in Berührung mit dem Namen Jahves" kann, wie schon oben gesagt, nur bedeuten: schwören entweder unter Gedenken an oder unter Nennen, Anrufen des Namens Jahves. Das nähere erfahren wir leicht, wenn wir z. B. I Sam. 20_{42} nachlesen: .... אשר נשבענו שנינו אנחנו בשם יהוה לאמר יהוה יהוה ביני ובינך . . . . Man schwört בשם י׳, indem man den Namen Jahves ausspricht, nennt; die gängigste Schwurformel ist, wie bekannt, „so wahr Jahve lebt". בשם י׳ heisst also hier „unter Nennung des Namens Jahves". Besonders instruktiv ist noch die Stelle Jer. 44_{26}. Hier wird der Schwur (חי אדני יהוה) direkt als ein „Nennen des Namens" Jahves bezeichnet [2]). Ob dieses Nennen ein einfaches Ausrufen oder ein betendes Anrufen war, — darauf kommt es hier nicht an.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass auch bei der speziellen Art des Schwörens, dem Fluchen, קלל בשם יהוה, II Kön. 2_{24}, בשם ebenfalls heisst, „unter Nennung des Namens Jahves" [3]).

Und nicht minder bei ברך בשם יהוה Deut. 10_{8}. 21_{5}. II Sam. 6_{18}. Ps. 118_{26} [4]). 129_{8}. I Chr. 16_{2}. 23_{13}. Sirach 45_{15}. Wer in Verbindung mit dem Namen Jahves segnen will, muss Jahve anrufen, und das ist nur möglich durch Nennung seines Namens [5]) (בשם). Die Söhne Levis sind berufen, das Volk Israel בשם יהוה zu segnen; sie thun es, indem sie Jahves Namen auf die Kinder Israel „legen", Num. 6_{27} ושמו את שמי על־בני ישראל. — Eine Bestätigung hierfür liegt in der sprach-

---

1) Dieser Boehmersche Ausdruck ist für unseren Fall ganz gut gewählt. Vgl. auch Cremer, Wörterbuch, s. v. ὄνομα.

2) Der Schwur „im Namen Jahves" ist deshalb auch ein Bekenntnis zu Jahve.

3) Vgl. die rabbinische Wendung קלל בשם Sanhedr. VII, 8, die Dalman, Worte Jesu I, p. 150, übersetzt: „mit Anwendung des Tetragramms fluchen."

4) wo בשם יהוה mit ברוך zu verbinden ist, — nicht mit הבא, wie auch Boehmer verkehrter Weise annimmt p. 60, vgl. oben p. 18.

5) „Bei dem Segenswunsch wurde der Name Jahves gesprochen", Baethgen zu Ps. 118_{26}.

lich nicht anders zu erklärenden Wendung „sich segnen התברך בשם jemandes“, die sich Ps. 72 17 findet (בו bezieht sich auf שמ, den Namen des messianischen Königs). Man segnet sich בשם des Königs, indem man seinen Namen in der Segensformel gebraucht [1]); vgl. Gen. 12 3. 48 20. Die beste Illustration dazu ist Gen. 48 20. —

Die bisher besprochenen termini fallen unter den generellen Begriff des קרא, der ebenfalls mit בשם יהוה, resp. בשם anderer Götter (Baal z. B.), verbunden wird, Gen. 4 26. 12 8. 13 4. 21 33. 26 25. Exod. 33 19. 34 5. 6 (sämtlich aus J) I Kön. 18 24ff. II Kön. 5 11 u. s. [2]). Der Ausdruck bedeutet „einladen, rufen mit dem Namen Jahves“ (vgl. z. B. Delitzsch und Dillmann zu Gen. 4 26), d. h. natürlich unter Gebrauch, unter Nennung des Namens Jahves. Unser: „Jahve anrufen“, „zu Jahve beten“ ist nur dann richtig, wenn wir die moderne Vorstellung vom Gebet fernhalten und uns klar machen, dass die Voraussetzung für das Gebet des Frommen auf primitiver Religionsstufe die Kenntnis des Namens, des Eigennamens, der Gottheit und ein wesentliches, wenn nicht das wichtigste Stück des Betens, das Nennen, Ausrufen [3]) dieses Namens ist [4]) u. [5]) (vgl. darüber noch unten). Das Rufen des Namens der Gottheit spielt eine Hauptrolle im Kultus, sodass das קרא בשם י׳ a parte potiori den Jahve-Kultus überhaupt bezeichnen kann. Man schwört [6]), flucht, segnet nicht nur בשם י׳ (vgl. oben) = unter

---

1) Vgl. Baethgen, Duhm zu der Stelle.

2) Daneben kommt einige Male קרא שם im gleichen Sinne vor. Deut. 32 3. Ps. 99 6. Thren. 3 55.

3) Je länger und hartnäckiger Baal schwieg, desto lauter schrieen seine Priester am Karmel, I Kön. 18 25ff. — Das laute Beten (קרא) war in Alt-Israel so sehr Gebrauch, dass Hanna, die leise betet, aber die Lippen bewegt, d. h. spricht, in den Verdacht kommt, trunken zu sein, I Sam. 1 11ff. Vgl. hierzu: Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, p. 487.

4) Vgl. hierzu als Parallele u. a. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] p. 213. „Denn nur wenn man ihren (der Götter) Namen kennt, kann man auf sie wirken und sie anbeten; das Rufen des Namens der Gottheit bezeichnet den Kultus schlechthin und ist in der That dessen Fundament; nur darin besteht das „Hallel und das Dhikr“.

5) Nachträglich finde ich die gleiche Anschauung in dem eben erschienenen Kommentar von Gunkel zur Genesis, vgl. p. 50.

6) Vgl. die schon erwähnte Stelle Jer. 44 26, an der der Schwur

Nennung Jahves, sondern man opfert unter Anrufen [1]) seines Namens [2]); man feiert die Opfermahlzeit unter dem Rufen des Namens Jahves [3]); man jauchzt bei den Versammlungen am Heiligtum mit dem Jahve-Namen (das Hallelu — jah); beachte die mannigfachen Ausdrücke für diese Verwertung des Namens, זמר לשם, הלל שם und לשם, הודה שם und לשם, הזכיר בשם.

Auf gleicher Stufe mit קרא בשם steht und die gleiche Bedeutung hat das allerdings seltener vorkommende הזכיר בשם Jahves, resp. anderer Götter, Am. 6$_{10}$. Jos. 23$_{7}$ [4]). Ps. 20$_{8}$ [5]). Dass auch bei der spezielleren Bezeichnung נשא כפים Ps. 63$_{5}$ das בשם die gleiche Bedeutung „unter Nennung, Anrufung des Namens" hat, ist selbstverständlich [6]).

Schliesslich bleibt in dieser Gruppe noch der ganz allgemeine kultische Kunstausdruck שרת, der an zwei Stellen Deut. 18$_{5.7}$ mit בשם י' verbunden wird. Nach dem Bisherigen zweifellos heisst בשם auch hier: unter, mit Nennung, Anrufung des Namens Jahves [7]). Im Gegensatz zu den bisherigen Verbindungen hat die Wendung בשם hier schon etwas Formelhaftes.

Somit finden wir בשם Jahves resp. anderer Götter als ziemlich häufig gebrauchten Ausdruck in der Terminologie des Kultus. Meist in Verbindung mit solchen Zeitwörtern, die irgendwie ein Reden oder Sprechen bezeichnen, will er besagen, dass

---

bei Jahve als ein „genannt (resp. angerufen) werden" des Namens Jahves erscheint.

1) Es ist wohl nicht zufällig, dass an einer Reihe von Stellen der Genesis das קרא בשם יהוה erwähnt wird bei der Errichtung einer Kultusstätte, Gen. 12$_{8}$. 13$_{4}$. 26$_{25}$. 21$_{33}$, vgl. auch I Kön. 18$_{24}$ff.

2) Vgl. auch hierzu eine arabische Parallele, Wellhausen, ibid. p. 111 u. 117: „das Tahlil gehört zu jedem Opfer"; „das Tahlil, die Anrufung des Namens irgend einer Gottheit, ist geblieben" (beim Opfer, resp. Schlachten).

3) So werden wir das manducare carnes in nomine domini Jubil. 49$_{20}$ (vgl. oben p. 22 Tabelle) zu verstehen haben.

4) Vgl. Ex. 23$_{13}$.

5) Falls hier nicht, wie sehr wahrscheinlich, nach der Septuag. mit Baethgen, Nowack, Duhm u. a. zu lesen ist: נגביר, statt נזכיר.

6) Vgl. Duhm zu Ps. 63$_{5}$: „indem ich dabei deinen Namen ausrufe". Vgl. auch Baethgen.

7) Gesenius, Thesaurus, s. v. שרת: eum invocando.

der betr. kultische Akt sich vollzieht „in Verbindung mit dem Namen der Gottheit“, d. h. unter Nennung, Anrufung ihres Namens. Die Deutung: „im Auftrage“ ist m. E. hier überhaupt nicht zu diskutieren. Es mag sein, dass bei einigen Wendungen, z. B. etwa bei נשבע, ברך, das ב zu der Bedeutung des ב instrumenti hinneigt und dass wir zu übersetzen hätten „mit, mittels des Namens“[1]): an der gegebenen Erklärung wird damit nichts geändert. Denn der Sinn des ב instrumenti kann in diesem Fall doch nur sein: „unter Nennung, Aus-, Anrufung des Namens“[2]); mit unserm deutschen „im Namen“ in seinem gängigen Sinn hat also dieses בשם nichts zu thun.

---

1) Für die deutsche Übertragung würde sich überhaupt, wenn wir nicht das etwas umständliche „unter Anrufung“ oder „Nennung des Namens“ gebrauchen wollen, „mit“ oder „mittels des Namens“ empfehlen. Denn unser deutsches „im Namen“ führt nur irre.

2) Diese Erklärung ist freilich bei weitem nüchterner als die Boehmersche, aber ich hoffe, im gleichen Masse dem Richtigen näher. — B. giebt seiner — man könnte sagen — mystischen Erklärung eine Stütze durch den Hinweis darauf, dass eine Reihe von Verben nicht nur mit בשם י׳, sondern auch mit dem einfachen ביהוה verbunden und dass diese Wendungen promiscue gebraucht werden (cf. p. 44 ff., 53, 54); ביהוה aber heisse: in Verbindung, in Gemeinschaft mit Jahve. Aber diese Stütze ist doch nur eine recht schwache. Sie beruht ihrerseits auf der auch sonst häufig sich findenden Anschauung, dass, wenn zwei Ausdrücke abwechselnd gebraucht werden, dieselben nun auch einen völlig gleichen Sinn hätten. Diese Anschauung, die uns auch später noch begegnen wird, ist zu bekämpfen. Die Synonymität von Ausdrücken, vor allem von syntaktischen Verbindungen, besagt nur, dass dieselben im allgemeinen ähnlichen Sinn haben; über eine völlige Gleichheit ist nichts damit gesagt; die philologische Erklärung darf sich dadurch nicht hindern lassen, die event. Nüance aufzusuchen. Also dürfen in diesen Fällen בשם יהוה und ביהוה keineswegs gleichgestellt werden; selbst wenn נשבע ביהוה hiesse: „in Gemeinschaft mit Jahve schwören“, so wäre damit für נשבע בשם י׳ nichts (oder nicht viel) gesagt. — Und in unserem Fall steht es in Wirklichkeit so, dass nicht ביהוה die Direktive für das allgemeine Verständnis von בשם יהוה giebt, sondern umgekehrt בשם יהוה das ביהוה illustriert (nicht: erklärt). Z. B. נשבע ביהוה heisst: schwören in Berührung, in Verbindung mit Jahve (diese Grundbedeutung ganz richtig bei B.); die Verbindung, Berührung zwischen — nicht dem Schwörenden, B., sondern — dem Schwören und der Gottheit wird hergestellt, kann nur hergestellt werden durch das Anrufen des Namens der Gottheit; hier illustriert

Gruppe 1b (vgl. p. 22 f.).

Ist בשם an diesen Stellen richtig verstanden, so kann seine Erklärung auch in einigen Wendungen der allgemein religiösen Sprache nicht zweifelhaft sein. Micha 4_{5} heisst es: כי כל־העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם־יהוה אלהינו לעולם ועד. Der allgemeine Sinn ist zweifellos der, dass, wenn alle Völker an der Verehrung ihres Gottes festhalten, Israel an der Verehrung **seines** Gottes für immer festhalten wird...... הלך בשם „wandeln im Namen....“ kann nur heissen: „wandeln unter Anrufung ihres Gottes bzw. Jahves“, wie in den rein kultischen Ausdrücken. Ebenso Sach. 10_{12} ובשמו יתהלכו, falls nicht יתהללו zu lesen ist.

In seinen Kampf mit Goliath kommt David בשם יהוה, I Sam. 17_{45}. Des Riesen Waffe sind Schwert, Speer und Schild, Davids Wehr der Name Jahves, des Gottes seines Volkes; diese Waffe ist für ihn aber nur dadurch zu handhaben, dass er diesen Namen gebraucht, d. h. ihn nennt und anruft. בוא בשם י׳ heisst: kommen unter Anrufung des Namens Jahves. Das Anrufen des richtigen Namens des rechten Gottes ist für den antiken Frommen eine sehr reale Waffe. — Nichts anderes heisst בוא בשם י׳ an der ganz ähnlichen Stelle II Chr. 14_{10}.

Etwas ungewöhnlich erscheint auf den ersten Blick I Kön. 18_{32} ויבנה את־האבנים מזבח בשם יהוה. Die Erklärer gehen, so weit ich sehe, mit Stillschweigen über den Ausdruck hinweg, als über Selbstverständliches. Nach dem bisherigen erscheint auch mir der Ausdruck selbstverständlich: unter Anrufung des Namens Jahves [1]). Elias baut die Opferstätte, indem er dabei

---

also נשבע בשם י׳, wie sich das נשבע ביהוה **vollzieht**. Der deutlichere, plastischere Ausdruck ist jener. — Oder: neben התברך בשם Ps. 72_{17} (cf. oben) findet sich auch התברך Gen. 22_{18}. 26_{4} oder Nif. נברך mit ב der **Person**: wie das „sich segnen bei, mit jemandem“ sich vollzieht, des näheren zu verstehen ist, ergiebt sich aus התברך בשם, vgl. Gen. 48_{20}. — Oder: neben הזכיר בשם י׳ findet sich הזכיר ביהוה Jes. 48_{1}d: das באלהי ישראל יזכירו erhält sein Licht von 48_{1}c: הנשבעים בשם יהוה. Marti bemerkt in seinem Kommentar hierzu: „...... beim Kultus den Namen Gottes nennen“.

1) Nicht wie Boehmer erklärt: „Elia ist es hier, der als Träger des Namens Jahves erscheint, der die ganze Hoheit und Allgewalt seines Gottes repräsentiert, und als solcher baut er den Altar“.

den Namen der Gottheit anruft, der sie erbaut wird. Es ist mir unverständlich, wie Kittel in seinem Kommentar übersetzen kann: „für den Namen Jahves" [1]). Der Altar wird allerdings für Jahve gebaut, aber das steht nicht in dem Ausdruck בשם י״ה. Vgl. hierzu das hebräische Äquivalent für aedificare domum in nomine domini, Jubil. 49_{19} [2]). Hierher würde auch Ps. 20_6 gehören: „wir wollen jubeln über deine Rettung und בשם אלהינו, unter Anrufung des Namens unseres Gottes, wollen wir die Fahne schwenken" [3]).

Schwieriger ist die Erklärung von בשם an einigen Psalmstellen, 44_6. 124_8. 54_3. 89_{25}. $118_{10. 11. 12}$.

Ps. 44_6 heisst es: בך צרינו ננגח בשמך נבוס קמינו „Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder und durch, mit deinem Namen zertreten wir unsere Widersacher." בשמך steht im Parallelismus zu בך, und es scheint, als würden Gott und sein Name identifiziert. Baethgen bemerkt: „durch deinen Namen", d. i. „dadurch, dass du dich als Jahve, der Gott Israels offenbarest" und giebt damit in der Hauptsache die gewöhnliche Erklärung wieder. Die oft zu lesende Behauptung, dass שם das „Wesen" oder das „geoffenbarte Wesen" [4]) sei, wird sich schwerlich halten lassen; aber richtig ist, dass der שם Gottes parallel gebraucht wird mit גבורה Ps. 54_3, mit יד חזקה, זרע נטויה I Kön. 8_{42}, wie es scheint, auch mit אמונה וחסד. Der „Name" scheint somit das machtvolle (Offenbarungs-)Walten Gottes zu bezeichnen. Richtiger würde es m. E. jedenfalls sein, zu sagen, dass mit dem שם Jahves, seiner Bezeichnung, seinem Namen, für jeden Israeliten sich naturgemäss und unwillkürlich der Gedanke an seine Macht- und Gnadenthaten verbindet, der Name, so bald er gesprochen oder gehört wird, dieselben repräsentiert. Wenn nun aber hier gesagt wird, dass die Gemeinde „in Verbindung mit" oder meinetwegen „durch den Namen" Gottes etwas erreichen, ihre Feinde zertreten will, so ist — die alte Erwägung — das doch nur so vorstellbar, dass sie ihn be-

1) Handkommentar zum a. T.

2) wenn im Urtext בשם stand und nicht etwa in nomine = ἐν (τ.) 'νόματι eine inkorrekte Wiedergabe für לשם ist, wie Sir. 47_{13} *οἶκον ἱστάναι ἐπ' ὀνόμ.* für לשמו.

3) falls nicht statt נדגל zu lesen ist נגיל (Septuag.) oder נגיל.

4) Auch Boehmer: „Das Innere, das Wesen Jahves", p. 29.

nutzt, — dass sie ihn anruft: die Hülfsquellen, die im Schem Gottes liegen, werden **für die Gemeinde** erst erschlossen, das Offenbarungswalten Gottes wird **für sie** erst wirksam, wenn sie den Namen verwertet. Durch die Anrufung und Verwendung des Namens Jahves im Kultus oder ausserhalb desselben erlangt, erzwingt die Gemeinde seinen Beistand: „wir werden unsere Widersacher zertreten unter, durch Anrufung deines Namens“. (Das ב gewinnt auch hier, wie an einigen anderen Stellen, instrumentale Bedeutung). Wir haben hier im Grunde nur eine Spezialisierung des schon besprochenen Wortes Davids I Sam. 17_{45} [1]).

Das Gleiche gilt für Ps. 124_8: „unsere Hülfe steht, ist im Namen Jahves, in der Anrufung, im Gebrauch des Namens Jahves“ und für Ps. 20_8, wenn der Text ursprünglich lautete: ואנחנו בשם יהוה אלהינו נגביר „und wir sind stark durch die Anrufung des Namens Jahves, unseres Gottes“. Ps. $118_{10.\ 11.\ 12}$ ist das dreimalige אמילם schwerverständlich; das zu dem Refrain gehörige בשם יהוה ist zweifellos: „unter, durch Anrufung, Verwendung des Namens Jahves“ [2]).

Gänzlich zu versagen scheint nun freilich unsere Erklärung von בשם, die sich bisher als die natürlichste und einfachste bewährt hat, an den beiden noch restierenden Psalmstellen Ps. 54_3 und 89_{25}, namentlich an der ersteren. Hier heisst es: אלהים בשמך הושיעני ובגבורתך תדינני. Gott selbst ist hier das Subjekt. Da scheint unsere Grundbedeutung unmöglich zu sein; beachte obendrein den Parallelismus von בשמך und בגבורתך. „Der Name Gottes ist wieder der sich offenbarende Gott“, bemerkt Baethgen, und der neueste Psalm-Kommentar (Duhm): „Der „Name“ Jahves, durch den der Dichter gerettet zu werden hofft, ... bedeutet also wohl eine Machtäusserung der Gegenwart Jahves im Tempel“. Demnach scheint sich als beste Erklärung zu empfehlen: durch dein machtvolles Walten, deine Offenbarung. Aber abgesehen davon, dass damit eine nach den bisherigen

---

1) Zeller, Bibl. Handwörterbuch, s. v. „Name“: „im festen Vertrauen auf ihn, auf seine Hilfe, seine Verheissungen“. Dass das nur als Versuch, den event. möglichen Sinn wiederzugeben, aber nicht als Erklärung gewertet werden darf, liegt auf der Hand.

2) Auch hier liegt die instrumentale Fassung nahe. Vgl. Septuag.: *τῷ ὀνόματι.*

Beobachtungen ganz singuläre Bedeutung von בשם konstatiert würde, wird diese auch durch die grosse Schwierigkeit gedrückt, dass bei ihr die eigentliche Bedeutung von שם, als Bezeichnung, als Eigenname Gottes, vollkommen beiseite gesetzt wird. שם bedeutet (cf. bereits oben p. 34) ja nicht das Walten Gottes in der Welt bzw. in Israel, sondern mit dem göttlichen Namen verbindet sich für den Israeliten ohne weiteres die Vorstellung seiner Macht- und Gnadenthaten; der „Name" ist, aber immer als Name, Inbegriff derselben, ja vielleicht ist er eine Art Macht [1]) Gottes (cf. die Parallele mit גבורה, vgl. p. 34); aber die Grundbedeutung des Begriffs ist darum nicht verloren.

Indes, auch wenn die gängige Auffassung von בשמך an unserer Stelle nicht so grosse Schwierigkeiten böte, würden wir schon nach hermeneutischen Grundsätzen gehalten sein, dieselbe nicht eher anzunehmen, als geprüft ist, ob nicht die bisher gefundene Grundbedeutung von בשם auch hier ausreicht. In Wirklichkeit liegt dieselbe auch hier vor, wenn auch nur in letzter Linie. So gewiss der „Name Gottes" und Gott im a. T. aufs engste verknüpft sind, oft fast identisch erscheinen, so wenig verschwindet an derartigen Stellen das Bewusstsein von der Bedeutung von שם vollständig. Richtig bemerkt Gesenius, Thesaurus, שם bedeute (in den betr. Fällen) Deus quatenus ab hominibus invocatur, celebratur [2]). Für die Gemeinde des zweiten Tempels jedenfalls (vgl. das Deuteronomium!), vermutlich auch für die des ersten, ist der „Name" Gottes, das nomen, zugleich numen (und zwar numen, das im Tempel zu Jerusalem seinen besonderen Sitz hat), aber — und das ist wohl zu beachten — numen, sofern es eben nomen ist, d. h. angerufen und verehrt wird: der שם י׳ ist der in der und durch die Anrufung [3]) gegenwärtige und wirkende Jahve, das durch die Anrufung, Nennung des Namens bedingte [4]), ermöglichte Machtwirken Jahves [5]). So heisst es Ps. 20_2:

1) Cf. Teil II.

2) Vgl. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte², p. 277, Anm. 1: der Name Jahves sei so viel als der angerufene Gott.

3) also besonders im Tempelkultus!

4) Vgl. auch Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, p. 121. 124.

5) Vgl. Duhm zu Ps. 20_2: „der Name des Gottes Jakobs be-

„der Name des Gottes Jakobs hebe dich empor." Die Anrufung Jahves, die Verwendung seines Namens ist eine höchst reale Macht. Von hier wird unsere Stelle verständlich, und klar, dass auch hier in Analogie mit dem bisher festgestellten Gebrauch von בשם zu erklären ist: „unter oder durch Anrufung, Anwendung deines Namens hilf, rette uns" [1]). Zweifellos hat die Wendung hier etwas Formelhaftes; es liegt eine Breviloquenz vor, aber eine Breviloquenz, die für den Juden ohne weiteres verständlich war. Der Dichter (resp. die Gemeinde) erwartet Hilfe von Gottes machtvollem Walten, aber er weiss auch, dass dasselbe für ihn wirklich werden kann nur durch die Anrufung, den Gebrauch des Namens Gottes. Die kultische oder auch ausserkultische Anrufung und Verwendung des Namens, schliesslich der Name selbst ist das Mittel, durch das die Hilfe möglich ist. Vermutlich wird eine recht massive Auffassung den Sinn unseres Psalmwortes am besten treffen. „Hilf mir durch Verwendung, Gebrauch deines Namens", nämlich als einer Formel oder als eines Amulettes [2]). Vgl. Anm. 3.

In ähnlicher Weise ist auch Ps. 89_{25} zu verstehen.

---

zeichnet die Gegenwart des im Kult verehrten Numens in vorsichtiger Weise".

1) Ich freue mich, in Schenkels Bibellexikon s. v. „Name" p. 283 (von Wittichen) die gleiche Übersetzung von Ps. 54_3 zu finden. Die kurzen Bemerkungen Wittichens über das alttest. „im Namen" sind mit das beste, was ich über die Formel בשם gefunden habe; Wittichens Bemerkungen über den neutest. Gebrauch fallen demgegenüber sehr ab.

2) In dieser Auffassung werde ich nachträglich bestärkt durch die eben erschienene Erklärung Gunkels von Ps. 20 in der Chr. W. 1901, No. 24. G. bemerkt zu V. 2: „es schirme dich der Name des Gottes Jakobs": „Das Wort vom Schutz durch den göttlichen Namen darf man sich vielleicht ganz konkret vorstellen: der König mag den Namen Gottes an irgend einer Stelle des Körpers, etwa am Arm, eintätowiert oder im Siegelring eingegraben getragen haben (vgl. Offenb. Joh. 19_{16})."

3) Die obige Erklärung von בשם Ps. 54_3. 89_{25} habe ich auch nach Einsicht in das Buch Giesebrechts im wesentlichen unverändert gelassen. Dass ich mit G. in der religionsgeschichtlichen Auffassung von שם יהוה durchaus übereinstimme, ist im Vorwort gesagt und ergiebt sich aus dem 2. Teil meiner Arbeit, übrigens auch aus kurzen Andeutungen oben im Text — über Andeutungen konnte ich im Zu-

Gruppe 2 (vgl. p. 23f.).

Die Gruppe 2 umfasst nur zwei, allerdings verhältnismässig oft vorkommende Phrasen, die ausschliesslich der prophetischen Sprache angehören: „reden" (דבר) בשם Jahves resp. anderer Götter, Exod. 5 23. Deut. 18 19. 20. 22. I Kön. 22 16. I Chr. 21 19. II Chr. 18 15. 33 18. Jer. 20 9. 26 16. 29 23. 44 16. Sach. 13 3. Dan. 9 6, und „weissagen" (נבא, bzw. התנבא) בשם Gottes. Die letztere Wendung findet sich, abgesehen von Esr. 5 1, nur bei Jeremia (Jer. 11 21. 14 14. 15. 23 25. 26 9. 20. 27 15. 29 9. 21). Die beiden Wendungen sind im wesentlichen synonym. Die, wie es scheint, unbestrittene [1]) Erklärung dieses בשם ist: im Namen, im Auftrage, mit der Autorität: jussu dei, auctoritate divina (Gesenius, Thesaurus); also unser deutsches: im Namen. Dieselbe giebt in der That einen guten Sinn, und wenn man z. B. Deut. 18 18. 19 ansieht, scheint sie gefordert zu sein. Die Propheten reden im Auftrage Gottes, als seine Boten.

Indes, nachdem die bisherige Untersuchung das Resultat ergeben hat, dass in den bis jetzt besprochenen Verbalverbindungen, d. h. aber in der überwiegenden Mehrzahl derer, die hier überhaupt in betracht kommen, בשם eine andere Grundbedeutung hat, haben wir das Recht, auch hier die hergebrachte Auslegung auf ihre Richtigkeit zu prüfen. —

בשם = jussu et auctoritate würde eine Qualifikation, eine Autorisierung aussagen. Das kann aber בשם in Verbindung mit נבא und דבר nicht bedeuten, wie ein Blick in die fraglichen Stellen ohne weiteres zeigt. Deut. 18 19 ff. werden von den wahren Propheten solche unterschieden, die im Namen

---

sammenhang der sprachlichen Untersuchung nicht hinausgehen. Die Formel בשם Ps. 54 3 versteht G. der Sache nach wie ich. Wenn ich nicht wie er (p. 41) einfach „durch deinen Namen" übersetze, sondern die oben gezeichneten Hilfslinien zum Verständnis ziehe, so meine ich dazu genötigt zu sein 1) durch den von mir nachgewiesenen sonstigen Gebrauch von בשם, 2) durch die Beobachtung, dass dies Machtmittel, -wesen, das mit שם bezeichnet wird, als solches nur durch seine Nennung, seinen Gebrauch wirksam werden kann.

1) Abgesehen von Boehmer. Dagegen erklärt auch Brandt, a. a. O. p. 570. 571: „im Namen" = „auf Autorität von", „kraft Vollmacht, verliehen durch".

anderer Götter reden, und solche, die in Vermessenheit reden, was Jahve nicht gesagt hat, — aber doch im Namen Jahves, 18 22. Und bei Jeremia wird immer wieder von falschen Propheten geredet, die „im Namen Jahves" Lüge weissagen, Jer. 14 14. 23 25. 27 15. 29 9. 23. Sach. 13 3. Nicht nur die wahren, auch die Lügenpropheten reden „im Namen Jahves". „Im Auftrage Jahves" kann demnach der Ausdruck zweifellos nicht bedeuten. Ungesucht und ungezwungen stellt sich hier unsere Grundbedeutung ein: das Reden, Weissagen der wahren und falschen Propheten vollzog sich in Berührung, in Verbindung mit dem Namen Jahves, d. h. unter Nennung des Namens. Das wird durch einen Blick in den Text auch bestätigt. Jer. 23 17 zeigt uns, in welcher Weise die Lügenpropheten בשם י׳ redeten: sie sagten: דבר יהוה. Und wie die Propheten Jahves im Namen Jahves weissagten, ist zur Genüge bekannt: wir brauchen uns nur an die immer wiederkehrenden Wendungen כה אמר יהוה, נאם יהוה und ähnl. zu erinnern. — Die wahren Propheten waren allerdings von Jahve gesandt, von ihm beauftragt, Jer. 14 14. 23 21. 32, sie redeten מפי יהוה; aber das alles will nicht der Ausdruck בשם יהוה besagen [1]). Der besagt vielmehr zunächst nur, dass sie vor oder in ihrer prophetischen Rede den Namen Jahves nannten und bekannten, als dessen, von dem sie das Wort erhalten, dessen Geist über sie gekommen sei, der eigentlich das redete, was sie redeten; weshalb denn auch oft die Rede Jahves in die des Propheten übergeht und umgekehrt. בשם ist auch hier = unter Nennung des Namens [2]), wie an allen andern Stellen, nur ist hier nicht (oder scheint nicht) ein betendes An- und Ausrufen gemeint. Wir könnten etwa übersetzen: unter Berufung, das Wort aber im eigentlichen Sinn gefasst.

Nicht anders wird בשם in der rabbinischen Terminologie verwertet, wenn es in den talmudischen Distinktionen immer wieder heisst: Rabbi X sagte בשם von Rabbi Y. Nicht „kraft Vollmacht oder Autorität"; sondern der Ausdruck besagt, dass Rabbi X diese oder jene Entscheidung als Meinung des Rabbi Y

1) Sonst könnte er nicht von den Lügenpropheten gebraucht werden.

2) Vgl. auch Giesebrecht, a. a. O. p. 24.

weitergiebt, indem er dessen Namen dabei nennt; בשם ist die einfachste Zusammenfassung etwa des Satzes: Rabbi Y hat gesagt . . . .

Von hier aus konnte [1]) sich allerdings für בשם leicht der Sinn von „im Auftrage“ entwickeln. Ich finde indes nur eine Stelle, an der בשם eine derartige Bedeutung haben könnte, Jer. 29_{25}. Jahve lässt dem Semaja durch Jeremia sagen: יען אשר אתה שלחת בשמכה ספרים, „weil du in deinem Namen Briefe geschickt hast . . . .“ Der Brief beginnt trotzdem, v. 26: יהוה נתנך כהן . . . . Hiernach scheint בשמכה zu heissen etwa: auf deine eigene Autorität hin, im Gegensatz zu einer Ermächtigung durch Jahve. Beachtet man freilich, dass nach dem בשמכה V. 25 in dem Brief selbst Jahve als die Autorität genannt, dass gerade bei Jeremia die Pseudopropheten als בשם יהוה redend bezeichnet und an den Pranger gestellt werden, endlich dass die allerdings sehr abweichende und korrumpierte Septuag. an dieser Stelle (*οὐκ ἀπέστειλα*) *τῷ ὀνόματί μου* liest, so erscheint das בשמכה mit seiner ganz ungewöhnlichen Bedeutung (vgl. noch V. 23 בשמי im gewöhnlichen Sinn) immerhin auffallend, und man ist versucht, statt בשמכה ein בשמי in der bei Jer. üblichen Bedeutung (vgl. V. 26) zu vermuten. — Doch mehr als eine Vermutung soll damit nicht ausgesprochen sein. Ist בשמכה zu lesen, so ist (vgl. Gruppe 3) die zunächst sich bietende Bedeutung auch noch nicht: „in deiner Autorität“, sondern „unter deinem Namen“, unter Gebrauch deines Namens, mit deiner Namensunterschrift [2]), vgl. I Kön. 21_{8}, cf. unten. Verbindet sich damit etwa, was leicht möglich, der Sinn: in kraft deiner Autorität, so wäre dieser Gebrauch der Wendung eine Ausnahme, aus der Konsequenzen für die sonstige Verwendung nicht gezogen werden dürfen.

Gruppe 3 (vgl. p. 24).

Eng verwandt mit דבר בשם, נבא, התנבא sind die wenigen Phrasen der 3. Gruppe, die בשם auch als Gut, wenn auch

1) Mehr kann nicht gesagt werden.
2) Wie ich jetzt sehe, auch Giesebrecht, p. 17.

nur sehr seltenes, der profanen Sprache zeigen (I Kön. 21_{8}. I Sam. $25_{5.9}$. Esth. 2_{22}. 3_{12}. $8_{8.10}$ [1]); ferner die hebräische Vorlage von I Makk. 14_{43}; event. Jer. 29_{25}, cf. oben). Nach dem bisherigen dürfen wir füglich auch hier die Grundbedeutung von בשם vermuten. Die Erklärung „nomine et auctoritate" (Gesenius, Thesaurus) versagt. Wenn Isebel an die Vornehmen einen Brief בשם אחאב schrieb, so that sie es nicht „im Auftrage Ahabs", sondern sie schrieb „in Verbindung" mit dem Namen, d. h. unter Verwendung des Namens Ahabs, der in diesem Fall nicht genannt, sondern geschrieben wurde; Isebel schrieb in den Brief und unter den Brief den Namen Ahabs; wie sie ja auch Ahabs Siegel benutzte. Wir würden hier etwa übersetzen: „unter dem Namen Ahabs". Ebenso Esth. 3_{12}. $8_{8.10}$ [2]). I Makk. 14_{43}. Und wenn David seinen Leuten be-

---

1) Die Inkongruenz mit der Tabelle der griechischen Bibel, vgl. oben, rührt daher, dass die betr. Stellen im Estherbuch anders übersetzt sind.

2) Die griechische Version des Esther-Buches hat allerdings das 2. בשם המלך in Esth. 8_{8} übersetzt: *τοῦ βασιλέως ἐπιτάξαντος*. Aber abgesehen davon, dass die Version ja natürlich nicht massgebend für das Verständnis des Originals ist, hat der Übersetzer dieses Buches auch sonst ziemlich frei mit dem Text geschaltet (2_{22} wird בשם מרדכי einfach ausgelassen). Im übrigen bestätigt er durch seine sonstige Übertragung unserer Formel nur unsere oben gegebene Interpretation. Esth. 3_{12} und 8_{10} wird בשם המלך אחשורש wiedergegeben durch *δι' Ἀρταξέρξου βασιλέως* bzw. *διὰ τοῦ βασιλέως*. Die Übersetzung ist frei (vgl. überhaupt die Kürzung 3_{12}!), kann aber nur bedeuten, dass „unter dem Namen", unter Verwendung des Namens des Königs die Briefe verfasst wurden. Ebenso ist es mit der Wiedergabe des ersten בשם המלך durch *ἐκ τοῦ ὀνόματός μου*. Das — gutgriechische — *ἐκ τοῦ ὀνόματός τινος* bedeutet genau genommen zunächst nicht, wie Brandt p. 570 mit Berufung auf die von Passow angeführten Stellen, Diod. XVIII, 57. 60, meint: „auf Autorität von", „kraft Vollmacht" Br. p. 570, sondern ist unser „unter dem Namen", d. h. unter Verwendung des Namens, unter Berufung auf den Namen, — was im Text als Bedeutung von בשם in diesen Verbindungen aufgewiesen ist. Das wird deutlich z. B. aus einer Stelle bei Joseph., Antiquit. XIV, 8_{3}: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Στράβων ὁ Καππάδοξ λέγων ἐξ Ἀσινίου ὀνόματος οὕτως .... ἐξ Ὑψικράτους ὀνόματος λέγει οὕτως*, cf. noch XIII, 11_{3}. Auch die bereits genannten Stellen aus Diodor XVIII, 57. 60 sind nur so zu verstehen. Dass hier der Übergang in die Bedeutung „in Autorität", „kraft Vollmacht" nahe lag, ist schon oben zugegeben. Für dies Verständnis von *ἐκ τοῦ ὀνό-*

fiehlt, ISam. 25_{5} וישאלתם־לו בשמי לשלום, so heisst das, sie sollen Davids Namen nennen als desjenigen, der Nabal seinen Gruss entbietet: indem sie etwa sagen: David lässt dir seinen Gruss sagen. Ähnlich ISam. 25_{9}. Esth. 2_{22}.

Damit ist die Reihe der Wendungen mit בשם, die für unsere Frage in betracht kommen, beschlossen [1]). Das Resultat der Untersuchung ist dieses, dass בשם (mit einem Genitiv resp. Personalpronomen) als nähere Bestimmung zum Verbum resp. ganzen Satz, in der Hauptsache Eigentum der kultischen und religiösen Sprache Israels, nur ausnahmsweise in der profanen Sprache gebraucht, überall die gleiche Bedeutung hat, nämlich „in Verbindung, Gemeinschaft mit, d. h. unter, mit Nennung resp. Ausrufung des Namens“ [2]). Die lokale Bedeutung von ב, die in der Wendung zugrunde liegt,

---

ματός μου Esth. 8_{8} sind noch besonders beweisend einige Stellen in Papyri und Inschriften, die mir aufgestossen sind: Grenfell and Hunt, New classical fragments and other greek and latin papyri, Oxf. 1897, No. LXXI (244—248 A. D.), Col. 2, p. 112: *μηδὲ ἐξέστω ἡμῖν προσενεγκ(ε)ῖν γράμματα ἐξ ὀνόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν* . . .; ferner Corp. Inscript. Graec. (Sizilien und Italien, 1890) No. 956, Rom 313 n. Chr., an drei Stellen, Z. 17. u. 24 u. B. Z. 7.

1) Ich notiere hier die schon p. 20, Anm. 1 erwähnten Stellen des Henochbuches, an denen, nach den deutschen Übersetzungen des äthiopischen Textes zu urteilen, vielleicht ein בשם, בשום stand und an denen eine Weiterentwickelung der Grundbedeutung der Phrase vorzuliegen scheint: 71_{17}. 55_{4}. 48_{7}b. 53_{6}. 41_{8}. 71_{15}. 61_{13}. (46_{8}). Die Übersetzungen stimmen nicht überall überein. Eine genauere Besprechung würde für mich wertlos sein, da ich des Äthiopischen unkundig den genauen Sinn des betr. äthiopischen Äquivalents nicht feststellen kann. Sie wäre auch unnötig. Selbst wenn man an dieser oder jener Stelle auf eine eventuelle andere Bedeutung des eventuell vorauszusetzenden בשם, בשום schliessen müsste, würde das Gesamtresultat der obigen Untersuchung in keiner Weise alteriert.

2) Selbst für den Fall, dass an den verschwindend wenigen Stellen der 3. Gruppe die Bedeutung „unter, mit Nennung“ in die Bedeutung von „im Auftrage“, „im Namen“ (in unserem gewöhnlichen Sinn) hinüberzuspielen anfangen sollte — mehr kann nach den obigen Ausführungen keinesfalls gesagt werden. —, würde an diesem Resultat in der Hauptsache nichts geändert.

spielt dabei, wie an einzelnen Stellen schon bemerkt wurde, bisweilen in die des ב instrumenti hinüber.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass בשם in gleichem Gebrauch und Sinn sich auch in der rabbinischen Sprache findet, z. B. Sanhedr.[1]) VII, 8 קלל בשם und קלל בכנוי, fluchen mit dem Namen (Tetragramm), bzw. einem Beinamen. Berach. IX, 5 שאל את שלום בשם grüssen mit Anwendung, Aussprechung des Namens[2]) (Tetragramms). Jer. Avoda zara[3]) II p. 40 d לחש בשם. Oder רפא בשם „heilen unter Anwendung, Aussprechung des Namens ....", cf. Edzard, Avoda zara p. 313, u. s. Auf eine andere Parallele ist bereits p. 39 aufmerksam gemacht.

β. Die griechischen Formeln.

Damit haben wir nun aber auch zugleich die Bedeutung der griechischen Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* in der Septuaginta, auf die es uns im Zusammenhang ankommt, festgestellt, — allerdings unter Vorbehalt der Prüfung durch die sprachliche Umgebung der griechischen Bibel. Diese Prüfung würde die gegebene Erklärung dann — zwar nicht ohne weiteres in Frage stellen, aber doch der Revision unterwerfen, wenn sich zeigte, dass in der sprachlichen Umgebung der griechischen Bibel unsere Verbindungen, als nähere Bestimmung zum Verbum gebraucht, einen anderen und zwar ausgeprägten Sinn haben. Dass das nicht der Fall ist, wird die Prüfung selbst zeigen. —

Wenn auch nicht durchweg und nicht sklavisch[4]), geben die alexandrinischen Übersetzer unser בשם in der Regel bald durch

1) Auf diese und die folgende Stelle machte Herr Prof. Schürer mich aufmerksam. — Vgl. auch Dalman, Worte Jesu, p. 150.

2) Im Zusammenhang dieser Stelle tritt die Richtigkeit unserer Erklärung besonders deutlich hervor, cf. dort.

3) Cf. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, s. v. פנדירא. Es handelt sich im Zusammenhang um das Zaubern mit dem Namen Jesu.

4) So wird קרא בשם י', neben *ἐπικαλ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.*, in sicherem griechischen Takt vielfach wiedergegeben durch *ἐπικαλ. τὸ ὄνομα* Gen. 4_{26}. 13_{4}. 21_{33}. 26_{25}. Ps. 79_{6}. 80_{19}. 105_{1}. $116_{4.13}$ (= 115_{4}). Joel 3_{5} (2_{32}). Zeph. 3_{9}. Sach. 13_{9}. (Jes. 12_{4}). Jer. 10_{25}; *καλεῖν τῷ ὀν.* Exod. 34_{5}; Am. 6_{10}: הזכיר בשם יהוה *ὀνομάσαι τὸ ὄνομα κυρίου.* — Bei der Über-

ἐν (τῷ) ὀν. bald durch ἐπὶ (τῷ) ὀν. wieder; sie verfahren übrigens darin durchaus nicht gleichmässig [1]); der eine scheint ἐν, der andere ἐπὶ mehr vorzuziehen. Schon oben ist darauf hingewiesen und gezeigt, dass die beiden Präpositionen nach ihrem Gebrauch in dieser Verbindung in der Septuag. einen beachtenswerten Unterschied nicht verraten; schwerlich wird sich auch ein solcher konstatieren lassen; und wenn eine feine Nüance, natürlich, für den Griechen vorhanden gewesen ist, so fällt sie jedenfalls für uns nicht ins Gewicht. Beide Präpositionen eigneten sich ja nach ihrer Grundbedeutung, die wie bei allen Präpositionen eine lokale ist, gut zur Wiedergabe des ב in בשם: beide bezeichnen das In-, An- Auf-einander, bzw. das Neben- und Mit-einander von Dingen und Handlungen (cf. Kühner, Gramm.[2] zu ἐν und ἐπί).

Ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματί τινος heissen somit [2]) „unter, mit Nennung, bzw. Aus- Anrufung des Namens . . . .", — was nach der allgemeinen Bedeutung von ἐν und ἐπὶ schon oben p. 25 von vornherein vermutet werden musste. Sie besagen, dass die betr. Handlungen oder Geschehnisse sich abspielen unter Verwertung, d. i. Nennung, Anrufung des Namens Gottes oder eines Menschen. Das

---

setzung von נשבע בשם wird vielfach der einfache Dativ gewählt, Levit. 19 12. Deut. 6 13 B (Bab AF ἐπί). Deut. 10 20 B (AF ἐπί). Jes. 48 1. Jer. 12 16. 51 (44) 26. Sach. 5 4. Ebenso bei προφητεύειν Jer. 33 (26) 9 (ℵ ἐπί). 33 (26) 20 (A ἐπί). 34 12. (27 15); ferner einmal bei λειτουργεῖν Deut. 18 7.

1) Eine Untersuchung der Eigenart und der Unterschiede der Übersetzungen der einzelnen Bücher wäre sehr wichtig. Nur geringe Anfänge sind dazu gemacht. Thiersch, De pentateuchi versione Alexandr.; Frankel, Über den Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik; Jacob, Das Buch Esther bei den Septuag. Zt. f. a. W. 1890.

In unserem Falle z. B. bevorzugt der Übersetzer des Deut. sichtlich ἐπί, 8 (10) Mal, ἐν 1; ebenso der von Jesaja, ἐπὶ 7, ἐν —; und der bzw. die Übersetzer des Jerem., ἐπὶ 7 (8), ἐν 1 (2). Dagegen kommt in den Psalmen nur ἐν vor, 14; bevorzugt gegenüber ἐπὶ wird ἐν von den Hermeneuten der Chronik, 9 (10) [ἐπὶ 3], der Königsbücher, 9 [ἐπὶ 2] und der Samuelisbücher, 5 [ἐπὶ 2]. — Bei dieser Zählung sind mitgerechnet und durften mitgerechnet werden auch die p. 20, Anm. 2 angeführten Verbindungen mit ἐν und ἐπὶ τ. ὀν., die sonst für uns ausserhalb der Betrachtung bleiben.

2) In den hier in betracht kommenden Verbindungen, p. 21 ff.

logische Subjekt von *ἐν*, resp. *ἐπὶ τ. ὀν.* ist in den meisten Fällen das Subjekt des betr. Verbums, aber nicht notwendiger Weise, vgl. z. B. Ps. 54_{8}. 89_{25}.

Demnach bedeutet *ὀμνύναι, καταρᾶσθαι, εὐλογεῖν ἐν, ἐπὶ (τῷ) ὀν.*: „schwören, fluchen, segnen unter Nennung des Namens . . .“. Indes — es wird wohl nicht nötig sein, das im einzelnen durchzuführen, da die griechischen Phrasen oben zusammengestellt und die ihnen entsprechenden hebräischen Wendungen besprochen sind, bzw. nach den obigen Ausführungen das Verständnis in den einzelnen Fällen klar ist.

Es ist selbstverständlich, dass *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* dann auch denselben Sinn in denjenigen Verbindungen haben, bei denen ihnen ein בשם in der hebräischen Vorlage nicht entspricht. So heisst *προσεύχεσθαι ἐν ὀν. κυρίου* I Kön. 8_{44} (kein hebr. Äquivalent) natürlich „beten unter Anrufung des Namens des Herrn“, *ψάλλειν ἐν τ. ὀν. σου* II Sam 22_{50} (לשמך) „lobsingen unter Ausrufung deines Namens“, ebenso *ἐξομολογεῖσθαι ἐν τ. ὀν.* Ps. 44_{9} (שמך . . . נודה). Während I Chr. 16_{10} der hebräische Text lautet: „rühmt euch seines heiligen Namens“ (התהללו בשם קרשו), ist die Septuag. zu übersetzen: „lobsinget unter Ausrufen seines heiligen Namens“ (*αἰνεῖτε*). Vgl. noch bei Deut. 17_{12} den hebräischen und den griechischen Wortlaut! Maleachi 1_{11} A *ἐπὶ τῷ ὀνόμ. μου*, cf. oben p. 22 (לשמי, Bא *τῷ ὀν.*), wäre zu übersetzen: „und an jedem Ort wird Rauchopfer dargebracht (bzw.: bringet dar, *προσαγάγετε*) unter Anrufung seines Namens“. Und wenn Sir. 47_{13}, vgl. p. 22, in *ἐπ᾽ ὀνόματι αὐτοῦ* (לשמו) kein Versehen vorliegt[1]), so muss in Analogie mit I Kön. 18_{32} (Jubil. 49_{19}) übersetzt werden: „damit er ein Haus errichte unter Anrufung seines Namens“[2]).

---

1) Ebendahin gehört das nicht zu lokalisierende „Schrift“-Zitat des Barnabasbriefes 16_{6}.

2) Unserer Erklärung entziehen sich von den oben, p. 21 ff., registrierten Stellen nur zwei, Jos. 9_{9} und Ez. 16_{15}, an denen besondere Umstände obwalten. Jos. 9_{9}: *ἥκασιν οἱ παῖδές σου ἐν ὀνόματι κυρίου* . . . לשם יהוה, könnte, sprachlich angesehen, ja allerdings wiedergegeben (cf. I Sam. 17_{45}. II Chr. 14_{10}. (11). Mich. 4_{5}) werden: „deine Knechte sind gekommen unter Anrufung des Namens Jahves“. Aber der Zusammenhang spricht dagegen. Die Erklärung siehe unten 2. Kap., 1. Abschn. — Ez. 16_{15} (*κατεπεποίθεις ἐν τῷ κάλλει σου καὶ ἐπόρνευσας*

Die Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* in dem herausgearbeiteten Sinn haben nun aber nicht nur ein papiernes Dasein in den Papyros-Rollen der Septuag. geführt, sondern sind auch Eigentum der lebenden Sprache der alexandrinischen, überhaupt der griechisch redenden Juden geworden bzw. gewesen. Infolge des Einflusses, den die griechische Version der heiligen Bücher auf diese Kreise gewinnen musste und gewann, mussten diese Formeln in die religiöse Sprache eindringen, vielleicht aber waren sie schon im Kurs, ehe sie von den Übersetzern schriftlich kodifiziert wurden. Der von ihnen wiedergegebene Begriff war für die religiöse Vorstellungswelt und die religiöse Sprache der Juden ein so wichtiger und so gängiger, dass er für die Sprache der hellenistischen Juden nicht lange ohne griechisches Äquivalent bleiben konnte. Wir müssten und dürften dies Vorhandensein unserer Formeln in der gesprochenen Sprache der hellenistischen Juden mit Sicherheit folgern, auch wenn wir keine unmittelbaren Beweise dafür hätten. Wir haben aber Beweise, und zwar nicht nur in den neutest. Schriften (cf. darüber unten), sondern schon in der Septuag. selbst. Wenn der Übersetzer der Königsbücher I Kön. 8_{44} zu dem *προσεύχεσθαι*, ohne hebräisches Äquivalent, ein *ἐν ὀνόματι κυρίου* hinzufügt, wenn Ps. 44_{9} שמך . . . . נודה mit *ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐξομολογησόμεθα*, II Sam. 22_{50} [1]) לשמך אזמר mit *ἐν τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ*, Deut. 17_{12} לשרת . . . את יהוה mit *λειτουργεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου* oder I Chr. 16_{10} התהללו בשם קדשו mit *αἰνεῖτε ἐν ὀνόματι ἁγίῳ αὐτοῦ* wiedergegeben wird, wenn also die Übersetzer ohne den Zwang des hebräischen Originals [2]) die Formeln in dem bezeichneten Sinn verwenden, so ist das ein sprechender Beweis dafür, dass ihnen dieselben bereits in succum et sanguinem übergegangen und ein gebrauchtes Gut der lebenden jüdisch-hellenistischen Sprache waren [3]).

ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου) ist *ἐπὶ τ. ὀν.* Wiedergabe von על שמך. שם bedeutet hier offenbar soviel wie „Ruf“ „Ruhm“; dem entsprechend ist auch der griechische Ausdruck zu erklären. Die Stelle fällt aus dem Rahmen unserer Phrasen heraus.

1) In der Parallelstelle Ps. 18_{50}: *τῷ ὀνόματι.*

2) Vgl. noch Jer. 23_{13} AQ.

3) Oben p. 40 u. 42 Anm. 2 ist vermutet, dass bei bestimmten, allerdings nur verschwindend wenigen, Verbalverbindungen aus der Be-

bb. *In der Profangräcität.*

Zur Kontrolle der hier gegebenen Erklärung unserer Formeln in der jüdischen Gräcität ist nun aber noch die sprachliche Umgebung der alexandrinischen Bibelübersetzung zu prüfen. Wir haben zu fragen, ob und in welchem Sinn die rein griechische Sprache diese Verbindungen kannte und einen Beitrag zum Verständnis unserer Formeln liefert. Auch abgesehen von diesem Zweck müssten wir diese Prüfung anstellen, nämlich als Unterbau für die neutest. Untersuchung, weil ja die Profangräcität als eine Quelle der neutest. Idiome in betracht zu ziehen ist.

Die früher vielfach vertretene Anschauung, dass das *ποιεῖν τι ἐν τ. ὀν. τινος* der Profangräcität fremd sei [1]), scheint sich, soweit ich urteilen kann, zu bestätigen. Soweit die vorhandenen Hilfsmittel, Indices, Lexika, Speziallexika, spezielle grammatische Untersuchungen, es ermöglichen, habe ich die ältere und die dem n. T. etwa gleichzeitige griechische Litteratur auf das Vorkommen unserer Wendungen untersucht. Sehr viel Erfolg versprach ich mir von den Dokumenten der hellenistischen Vulgärsprache, den Inschriften, vor allem den Ostraka und Papyri. Abgesehen von einem Teil der Inschriften [2]) habe ich die bisher

---

deutung von בשם „unter, bei Nennung“ sich leicht der Sinn „im Auftrage“, „kraft Autorität“ entwickeln konnte. Dasselbe gilt natürlich für das entsprechende *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματι*. Ja es ist wenigstens die Möglichkeit in Anschlag zu bringen, dass die ursprünglich auf semitischem Boden gewachsene Phrase auf griechischem Boden sich noch mehr in dieser Richtung entwickelte und die abgeschliffenere Bedeutung häufiger erhielt. Vgl. dazu das unten im 2. Abschn. über Joh. Bemerkte, vielleicht auch die p. 42, Anm. 1 aufgeführten Henochstellen. Bestimmte Spuren davon sind mir indes in der dem neuen Testament zeitlich benachbarten griechischen Litteratur nicht begegnet: es muss vorläufig bei der Konstatierung der Möglichkeit bleiben.

1) Buttmann, Gramm. d. n. T. § 147, 10. Cremer, Bibl.-theolog. Wörterbuch s. v. *ὄνομα*.

2) Durchgesehen sind die Inschriften von Lydien, Mysien, Bithynien, Carien, Phrygien, Galatien, Paphlagonien, Pontus, Cappadocien, Lycien, Pamphylien, Pisidien, Cilicien, Syrien, Mesopotamien, Medien, Ägypten, Äthiopien, Cyrenaica. C. J. Gr. II u. III. — Ausserdem die Inschriften von Pergamon, her. v. Fränkel (Altertümer von Pergamon. VIII).

veröffentlichten Ostraka[1]) und Papyri[2]), soweit sie mir zugänglich waren, und zwar nicht nur nach den Indices, durchgesehen. Das Resultat war gering, und zwar war es ein verschiedenes bei den beiden Formeln.

Die Verbindung *ἐν τῷ ὀνόματι* findet sich allerdings hier und da in der griechischen Litteratur, aber nur entweder absolut oder mit dem Genitiv eines Abstraktums, nicht mit dem Genitiv einer Person, z. B. *ἐν ὀνόματι εἶναι* im Ruf stehen, Strabo, VI p. 245[3]); oder *ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι* unter schmachvollem Grunde, Xenophon, Cyrop. VI, 4₇. — In den Verbindungen mit dem Genitiv bezeichnet *ἐν τῷ ὀνόματι* den Titel, den Grund bzw. Vorwand, unter dem etwas geschieht. Dio Cass. 38₄₄: *ταῦτ' ἐκεῖνος ἔν τε τοῖς τῆς φιλίας καὶ ἐν τοῖς τῆς συμμαχίας ὀνόμασιν ἐξείργασται;* ibid. 42₂₄: . . . *καὶ ὅτι πολλῷ πλείω ἔν τε τῷ σχήματι καὶ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ τῆς στρατηγίας ὧν καταπράξειν ἤλπιζε.* —

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieser obendrein spärliche Gebrauch von *ἐν τ. ὀνόματι* für das Verständnis unserer Wendung nichts austrägt, sondern ganz anderer Art ist.

Was die Denkmäler der Vulgärgräcität betrifft, so liest Wilcken allerdings auf einem Ostrakon aus dem Jahre 37[4]) *ἐν ὀνόματι Σεν . . . ρμίας τοῦ Ἀμμωνίου,* aber in den „Zusätzen und Berichtigungen“ p. 437 hat er die Lesung in *ἐπ' ὀνόματος* geändert. Recht oder Unrecht der Lesung kann ich nicht beurteilen: jedenfalls darf unter diesen Umständen dies Ostrakon nicht als Beweis für das Vorhandensein unserer Formel gelten.

Ferner findet sich in einem Londoner Zauberpapyrus No. XLVI (Anastasy)[5]) die Wendung *ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμασφρηθ,* Z. 45ff.: *καὶ διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα τοῦτον ἀπημάντους ἐν ὀνόματι . . . . .*“. Die Worte *ἐν ὀνόματι* haben hier augenscheinlich einen ähnlichen Sinn wie in der Septuag. und finden eine ähnliche Verwendung wie die christl. Formel *ἐν*

---

1) Vgl. die Ausgabe von Wilcken, Griechische Ostraka, 1899.

2) Vgl. das Verzeichnis derselben unten bei der Untersuchung über *εἰς τὸ ὄνομα* 2. Kap.

3) Nach Passow.

4) Eine Quittung aus Theben; Wilcken, Ostr. II, No. 769.

5) Vgl. Wessely, Denkschrift der Wiener Akademie, 36, 1888; Kenyon, Greek Papyri in the British Museum I, 1893, p. 65 ff.

ὀνόματι Ἰησ. Χρ. Aber wir müssen uns vor einer Verwertung dieser Stelle doch sehr hüten. Nicht nur weil der Papyrus höchst wahrscheinlich erst im 4. bzw. 3. Jahrhundert geschrieben ist: wenn nach der höchst wahrscheinlichen Vermutung Schürers[1]) in *σαμασφρηθ* das hebräische שם המפורש steckt, so liegt klar zu Tage, dass die Wendung hier irgendwie aus jüdischer Quelle stammt[2]).

Nun hat allerdings Deissmann in seinen „Bibelstudien“ p. 145 die Vermutung ausgesprochen, „dass es wohl nur Zufall sei, wenn die Wendung *ποιεῖν τι ἐν τῷ ὀνόματί τινος* noch nicht aus einer ausserbiblischen Quelle bekannt geworden sei“ (Neue Bibelst. p. 25), und hat seine Vermutung später durch die sehr ähnliche Wendung mit dem Dativ, *θύειν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι*, die sich findet[3]), bestätigt gefunden. Aber so gewiss das dativische *τῷ ὀνόματί τινος* und das präpositionelle *ἐν τῷ ὀνόμ. τινος* verwandt sind: identisch sind sie nicht, — abgesehen von dem völligen Alleinstehen dieser Stelle. Es muss, natürlich vorbehalten die Möglichkeit, dass die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* noch einmal irgendwo „in Ägypten oder Kleinasien auftauchen“[4]) kann, doch vorläufig dabei bleiben, dass die Profangräcität die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* als Modalbestimmung zum Verbum, soweit wir sehen können, nicht gekannt und dass zwar nicht das Christentum[5]), wohl aber das hellenistische Judentum die Wendung in die griechische Sprache gebracht hat[6]).

---

1) Theol. Litteraturzeitung 1899, p. 108.

2) Dass die in Papyri der justinianischen und nachjustinianischen Zeit sich findende feierliche Eingangsformel: „im Namen Jesu, der Dreieinigkeit“ u. s. w. nicht in betracht kommt, braucht nicht bemerkt zu werden. Vgl. z. B. Kenyon I, No. CXIII 4, CXIII 5c, CXIII 6b. — Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin I, No. 3, 255, 295, 309 u. oft.

3) Neue Bibelst. p. 25f.: „Der Treueid der Einwohner von Assos in Troas für den Kaiser Caligula (Ephemeris epigraphica V [1884], p. 156, 37 n. Chr.) ist unterzeichnet von 5 *πρεσβευταί*, nach deren namentlicher Aufzählung es zum Schlusse heisst: *οἵτινες καὶ ὑπὲρ τῆς Γαίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ σωτηρίας εὐξάμενοι Διὶ Καπιτωλίῳ* (sic) *ἔθυσαν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι*“.

4) Bibelst. p. 145. 5) So Cremer s. v. *ὄνομα*.

6) Darin hat übrigens Deissmann, Bibelst. p. 145, gegen Cremer

Etwas anders liegt die Sache bei *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος*. Diese Wendung findet sich in der Litteratursprache, wenn auch freilich nur selten. „Unter dem Namen" würde sie etwa bedeuten an einer Stelle des Isaeus[1]), *Περὶ τοῦ Φιλοκτήμονος κλήρου* § 21 (Bibl. Teubn.): .... *ὥστε ἐπείσθη ὑπ' αὐτῆς τὸν πρεσβύτερον τοῖν παίδοιν εἰσαγαγεῖν εἰς τοὺς φράτορας ἐπὶ τῷ αὐτοῦ ὀνόματι*. Ähnlich in der griechischen Übertragung des Monum. Ancyran. Col. II 22[2]). — Die übrigen Stellen, die mir noch begegnet sind, gehören zusammen. Demosthenes, *Πρὸς Λεπτίνην* 126[3]); Isaeus, *Περὶ τοῦ Ἀγνίου κλήρου* § 13[4]); Josephus, Ant. IV, 1₁[5]); Lucian, *Ἁλιεύς* 15[6]); Demosthenes, *Πρὸς Φορμίωνα* 917[7]); Dio Cass., Fragm. Peiresc. 81[8]). An diesen Stellen giebt unsere Formel den Titel, die Kategorie, den Grund bzw. Vorwand an, unter dem, mit bezug auf den dies oder das geschieht. Wenn ich recht sehe, dürfte die diesem Gebrauch letztlich zu Grunde liegende Vorstellung die sein, dass eine Handlung sich vollzieht in Verbindung mit dem Namen dieser oder jener Person, d. h. aber unter Nennung derselben, unter Hinweis und Berufung auf den Namen derselben, — vgl. *ἐπὶ τῷ ὀν.* in der Septuag. Charakteristisch dafür ist die erstgenannte Stelle aus Demosthenes, vgl. unten Anm. 3. Dort heisst es nämlich weiter: ...... *χρὴ γὰρ ὡς*

---

recht, dass der Grund für das Fehlen im Griechischen nicht darin liegt, dass eine solche Wertung des Namens der Profangräcität fremd sei.

1) Vgl. Reiskius-Mitchell, Indices graecit. in orat. attic. 1828.

2) CJGr. III, 4040 *θέατρον .... ἀνέστησα ἐπὶ ὀνόματι Μαρκέλλου τοῦ γαμβροῦ μου.*

3) *Εἰ γὰρ ἃ κατὰ μηδέν' ἄλλον ἔχουσι τρόπον δεῖξαι δίκαιον ὑμᾶς ἀφελέσθαι, ταῦτ' ἐπὶ τῷ τῶν θεῶν ὀνόματι ποιεῖν ζητήσουσι, ...*

4) .... *ἐπὶ δὲ τοῦ παιδὸς ὀνόματι πράγματ' ἐμοὶ παρέχειν καὶ περὶ τῶν μεγίστων εἰς κίνδυνον καθιστάναι.*

5) .... *ἀλλὰ μὴ τῷ διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην ἐπ' ὀνόματι τοῦ θεοῦ κωλύοντι προσσχοῖεν.*

6) *Ὁρᾶτε, μὴ οὐ φιλοσοφίαν οὗτός γε, ἀλλὰ γόητας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιαρὰ πράττοντας ἠγόρευσε κακῶς.*

7) .... *ὁ Λάμπις ἔλαβε τὴν ἐξαγωγὴν τοῦ σίτου καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπὶ τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι* ..... Cf. Reiskius-Mitchell, Indices graec. in orat. att.

8) Ausgabe von F. W. Sturz, Bd. I, p. 78.

γοῦν ἐμοὶ δοκεῖ ὅσα τις πράττει τοὺς θεοὺς ἐπιφημίζων, τοιαῦτα φαίνεσθαι. . . . .

Diese Grundbedeutung schimmert an den 4 ersten Stellen noch durch, während sie an den beiden letztgenannten ganz verschwunden ist. Von einem ausgeprägten technischen Gebrauch kann man bei der Seltenheit nicht reden, — soweit wir hier überhaupt urteilen dürfen.

Als wahrscheinlich werden wir hiernach wohl das konstatieren dürfen, dass die alexandrinischen Übersetzer, wenn sie בשם = „bei, unter Nennung des Namens" mit *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* wiedergaben, bei der Wahl dieser Wendung an einen Sinn und Gebrauch anknüpften, der vermutlich dem sporadischen original-griechischen Gebrauch dieser präpositionellen Wendung in letzter Linie zu Grunde lag. —

Fassen wir das Resultat dieser Prüfung der „Profan"gräcität zusammen, so ist es dies: für die Septuag. und semitische Gräcität, dass wir von hier aus keinen Anlass haben, die oben gegebene Erklärung unserer Formeln zu revidieren, — für die folgende neutest. Untersuchung, dass wir von der Profangräcität für *ἐν τῷ ὀνόματι* keine, für *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* wenig Belehrung zu erwarten haben.

Zur Bezeichnung der nach dem Sprachgebrauch der Septuag. mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* bezeichneten Vorstellung (unter, bei Gebrauch, Verwertung des Namens) scheint die griechische Sprache[1]) die beiden Formeln *ἐξ* (*ἐκ τοῦ*) *ὀνόματος*, noch mehr *ἐπ' ὀνόματος* benutzt zu haben. Zu *ἐξ ὀνόματος* vgl. die bereits oben p. 41, Anm. 2 zitierten Stellen; ausserdem noch Joseph., Ant. II, 124: Moses bittet Gott, ihm seinen Namen mitzuteilen . . . . *μηδὲ ὀνόματος αὐτῷ γνῶσιν τοῦ ἰδίου φθονῆσαι, φωνῆς δ' αὐτῷ μετεσχηκότι καὶ ὄψεως ἔτι καὶ τὴν προσηγορίαν εἰπεῖν, ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς παρακαλῇ*; ferner Grosser Par. Pap. ed. Wessely (Denkschr. d. Wien. Akad. 1888) 2973: . . . . *ἐξ ὀνόματος ἐπικαλούμενος τὸν δαίμονα.* — Zu *ἐπ' ὀνόματος* vgl. Flinders Petri Papyri II (ed. Mahaffy) VIII(1), Col. B. 15; Ägypt. Urk. a. d. Kgl. Mus. z. Berl. II, No. 457, Z. 6 f.; Kenyon, Greek Papyri II, No. 276, Z. 2. Besonders charakteristisch in unserem

1) Vgl. auch in der Septuag.

Zusammenhang Justin, Apol. I, 61 (94 A): *ἐπ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς . . . . . τότε λουτρὸν ποιοῦνται . . . . .* (94 DE) *καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . . καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου.* Und eine Beschwörung auf einem Silberplättchen des Musée Napoléon III (Philol. XXII p. 546) beginnt mit den Worten: *ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ ζῶντος κυρίου θεοῦ Δαμναναvoίου* (sic) *καὶ Ἀδωναίου καὶ Ἰαὼ καὶ Σαβαώθ. . . . .*

Wenn nun auch wenigstens die Wendung *ἐν (τῷ) ὀνόματί τινος* im Sinn und Gebrauch der Septuag. allem Anschein nach als ein Novum für die griechische Sprache anzusehen ist, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie ungriechisch, wenigstens ungriechisch in dem Sinne gewesen sei, dass sie dem Geist der griechischen Sprache zuwider laufe. Sowohl die Präposition wie das Substantiv sind in einer Weise gebraucht, die dem Sinn und Gebrauch beider im Griechischen durchaus entsprechen. Das Gleiche gilt von *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος.*

b. Die Formeln in der neutestamentlichen Litteratur.

Wir können nunmehr an die Besprechung des neutestamentlichen Materials selbst herantreten. Je langwieriger die Vorarbeit war, desto schneller und vor allem desto sicherer wird sich die Arbeit selbst erledigen lassen.

Aus der bisherigen Untersuchung ergab sich als sicheres Resultat, dass die Formeln *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματι* mit dem Genitiv einer Person, als Modalbestimmung eines Verbums bzw. eines Satzes, in der Profangräcität nicht bzw. sehr selten im Gebrauch, dagegen in der alexandrinischen Übersetzung des a. T. und in der semitischen Gräcität eine gangbare Münze waren. Demnach ist bei der Erklärung dieser Formeln in den neutestamentlichen Schriften das naturgemäss Gebotene, auf Gebrauch und Bedeutung in der semitischen Gräcität zurückzugreifen, der ja die Idiome des n. T. entstammen resp. nahe verwandt sind: — vorausgesetzt dabei natürlich immer die Möglichkeit, dass die Formeln eine Umprägung des Sinnes erlebt, bzw. auch eine ganz originale Verwendung gefunden haben können. Sprachgeschichtlich sind sie, um es noch einmal zu

betonen, wenn wir sie in original-griechischen[1]) Schriften in der festgestellten Bedeutung antreffen, nicht als Übersetzungsgut oder als Wiedergabe eines auch nur irgendwie vorschwebenden בשם und als Semitismen, sondern als Gräcismen (der semitischen Gräcität) zu werten.

1. Synoptiker und Apostelgeschichte.

Das Material der Synoptiker und der Apostelgeschichte zusammen zu behandeln berechtigen die Verwandschaft der Synoptiker unter einander und die enge, auch sprachliche Zugehörigkeit der Apostelgeschichte zum lukanischen Evangelium.

a. Es kann nach den obigen Ausführungen keine Frage mehr sein, wie die Stellen Mt. 21_{9}. 23_{39}. Mk. 11_{9}. Lk. 13_{35}. (19_{38}) mit ihrem Zitat aus Ps. 118_{26} *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, deren Erklärung oben bereits vorläufig versucht wurde, zu verstehen sind. Womit in der Septuag. *ἐν ὀν. κυρ.* zu verbinden ist und was es bedeutet, ist nach dem Obigen klar. Dass Syntax und Bedeutung des Zitats im n. T. andere wären, ist durch nichts angedeutet. „Gesegnet (bzw. gegrüsst) sei mit dem Namen, d. h. unter, durch Aussprechung des Namens des Herrn, der Kommende". Die durchweg angenommene Erklärung: „gesegnet der da kommt im Namen des Herrn" ist somit aufzugeben. — Man könnte vielleicht versucht sein, aus Joh. 5_{43} *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου* . . . . . schliessen zu wollen, *ἐν ὀν. κυρίου* sei mit *ὁ ἐρχόμενος* zu verbinden und in der hergebrachten Art zu übersetzen. Aber selbst wenn Joh. 5_{43} *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου* heisst „im Auftrage meines Vaters" — es mag vorläufig unentschieden bleiben, cf. unten —, so würde diese johanneische Stelle ja doch keineswegs für das Verständnis der synoptischen Stellen massgebend sein können, man dürfte höchstens für das Verständnis des gleichen Zitats im Joh.-Ev. selber, 12_{13}, daraus folgern.

Nur dann wäre die gewöhnliche Erklärung an den synoptischen Stellen zu halten, wenn man annehmen müsste, dass „der da kommt im Namen des Herrn" zur Zeit des neuen Testaments im Judentum und in altchristlichen Kreisen ein tech-

1) Anders natürlich in Stücken mit semitischer Vorlage.

nischer Ausdruck für den Messias gewesen sei. Das ist aber nicht der Fall. Der Messias heisst הבא, ohne jeden Zusatz, im neuen Testament ὁ ἐρχόμενος, Mt. 11_{3}. Lk. 7_{19}: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; ferner Hebr. 10_{37}, event. auch Mt. 3_{11}. Act. 19_{4}. — Bedürfte es noch weiteren Beweises für die Richtigkeit unserer Erklärung, so ist m. E. ein schlagender Beweis in der Form des Zitats Lk. 19_{38} gegeben: εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου. Ich lese — wie Tisch. — so, obwohl nur mit ℵH 69 unter den Handschriften: ein Grund, ἐρχόμενος zu streichen, ist schlechterdings nicht abzusehen, wohl aber war es für Redaktoren und Abschreiber eine geradezu zwingende Notwendigkeit — nach der Septuag. und den Parallelen — ein ἐρχόμενος hinzuzufügen[1]). Hier liegt ja auf der Hand, wie ἐν ὀν. κυρ. zu verbinden ist. Dass es, mit εὐλογημ. verbunden, nicht „im Auftrage des Herrn“ heissen kann, sondern „mit dem Namen, unter Aussprache des Namens“ heissen *muss*, bedarf nach 1a keines Beweises. Aber auch wenn ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς (resp. ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεύς) zu lesen wäre, würde diese Stelle ihre Beweiskraft nicht verlieren; denn dass dann ἐν ὀν. κυρ. *nicht* mit ἐρχόμενος zu verbinden ist, zeigt, abgesehen von anderem, deutlich dessen Stellung vor βασιλεύς.

b. Der gleiche Schlüssel erschliesst das Verständnis der Wendungen α) δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀνόμ. Mk. 9_{38}. 16_{17}, ἐπὶ Lk. 9_{49}[2]), ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τ. ὀν. Mk. 9_{39}, ποιεῖν τι ἐν τ. ὀν. Act. 4_{7}, ὑποτάσσεσθαι ἐν Lk. 10_{17}, παρεστηκέναι ὑγιῆ ἐν Act. 4_{10} und σώζεσθαι ἐν Act. 4_{12} (+ Mt. 7_{22} προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν, δυνάμεις ποιεῖν τῷ ὀνόματι), und β) der Stellen Act. 3_{6}. 16_{18} (14_{10} D). Dass diese Wendungen, wenigstens die unter α, zusammengehören, ist deutlich. Gerade sie sind von besonderer Wichtigkeit für das Verständnis von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. Ich verweile deshalb etwas länger bei ihrer Erklärung.

α. Zunächst ἐν (τῷ) ὀνόματι[3]). Der so beliebte Schlüssel „im Auftrage“ oder „in der Autorität von“ schliesst auch hier

1) Konsequent D und einige andere, die einfach ὁ ἐρχόμενος einsetzen.

2) falls hier nicht ἐν zu lesen ist, cf. oben p. 14.

3) Obwohl oben p. 11 bereits, wie ich meine, stringent bewiesen ist, dass die Präpositionen ἐν und ἐπὶ hier einen irgendwie beachtens-

nicht. Man erkennt seine Unbrauchbarkeit ohne weiteres an Stellen wie Lk. 10 17: „auch die Dämonen gehorchen uns „in deinem Auftrage“ oder „in deiner Autorität“! oder gar Lk. 9 49: „wir sahen einen in deinem Auftrage Teufel austreiben ..... weil er nicht mit uns nachfolgt“. Von einer Qualifikation oder einer Autorisierung des Subjekts des betr. Verbums resp. Satzes von seiten Jesu, welche bei dieser Erklärung vorausgesetzt wird, kann an den beiden Stellen, wie auch Act. 4 10, doch keine Rede sein. Auch die Erklärung mancher neuerer Exegeten[1]): „auf Grund von“, „in Kraft des Namens“ genügt nicht. Dass ἐν τ. ὀν. „in Kraft“[2]) oder „auf Grund“ heisse, ist nicht bewiesen und hier, wie mir scheint, lediglich eine Eintragung aus unserem Gebrauch der Formel „im Namen“.

Die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein. Das Dämonen-Austreiben, Wunderthun, das Gesund- und Gerettet-werden vollzieht sich „im Namen“ Jesu, d. h. unter, durch Nennung, Aussprechung oder Anrufung[3]) des Namens Jesu. Diese Erklärung beweist sich selbst durch ihre Einfachheit und ihre Übereinstimmung mit der sonstigen Bedeutung von ἐν τῷ ὀνόμ. τινος[4]).

Es giebt im übrigen der Beweise genug. Der Verfasser der Apostelgeschichte lässt uns nicht im Unklaren darüber, wie wir uns das δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ vorzustellen haben, wenn er Act. 19 13 sagt: ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ

---

werten Unterschied in der Bedeutung nicht zeigen, trenne ich doch der Sicherheit halber hier die Erklärung von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι.

1) So Zöckler, cf. zu Act. 3 6, B. Weiss zu Act. 4 10, J. Weiss zu Mk. 9 38, — obwohl sie sachlich, cf. unten, richtig erklären. Ähnlich auch Cremer, s. v. ὄνομα.

2) falls dies „in Kraft“ nicht einfach: „durch“ heissen soll.

3) Das sei hier vorläufig unentschieden gelassen. Die religionsgeschichtliche Seite der Sache wird im 2. Teil erörtert werden.

4) Das logische Subjekt des ἐν (τ.) ὀν. (der Aussprechung des Namens) kann bei dieser Erklärung sehr gut ein anderes als das Subjekt des Verbums sein; cf. Lk. 10 17. Act. 4 10. (Lk. 9 49). Das steht nur in Übereinstimmung mit dem, was bereits bei dem ἐν (τῷ) ὀνόματι der Septuag. konstatiert wurde.

λέγοντες. . . . . Man nannte den Namen Jesu über dem Besessenen, auf ihn hin: = *ἐν τ. ὀνόματι*. Es würde nicht verfangen zu sagen, dass, was hier von jüdischen Exorzisten gesagt werde, nicht für das christliche Dämonen-Austreiben gelten dürfe. Denn durch das *καὶ* V. 13 deutet der Verfasser ausdrücklich darauf hin, dass die jüdischen Exorzisten „auch" thaten, was sie von Paulus gesehen hatten. Das — irgendwie geartete — Aussprechen[1]) des Namens Jesu war nach der Vorstellung der synoptischen Evv. und der Acta notwendig bei derartigen Heilungen und Wundern; das Aussprechen des Namens, schliesslich der Name selbst, war das Mittel. — Die Erklärung wird weiter bestätigt durch das mit *ἐν τῷ ὀνόματι* synonym gebrauchte *διὰ τοῦ ὀνόματος*[2]) und durch die Worte Petri Act 3_{16} (cf. 3_{6}): *τοῦτον . . . . ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. — Eine Wolke von Zeugen würde sich aus der patristischen Litteratur[3]) aufrufen lassen: ich verzichte darauf und führe nur einige Stellen an, in denen die Formel *ἐν* (*τῷ*) *ὀνόματι* sprachlich unmittelbar illustriert wird. Iren. II 49_{3} ed. Harvey: „. . . . gratiarum quas per universum mundum a deo accipiens in nomine Christi Jesu . . . . perficit", und dies „in nomine Christi Jesu" wird dann erklärt: „. . . . sed munde et pure et manifeste orationem dirigentes (dirigens) ad dominum qui omnia fecit et nomen domini nostri Jesu Christi invocans. . . . . „Oder Chrysost., Hom. zu Kol. 3_{17} (Migne 62, p. 364) . . . . *οὐδὲν ἀκάθαρτον ἔνθα ἂν ὁ Χριστὸς καλῆται· ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμῇς, ἐὰν ἀποδημῇς, πάντα ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν.* Vgl. ferner Epiph. XXX 10. 12, Acta Petri cum Simone (ed. Bonnet) 11 u. s.[4]).

Kurz, *ἐν τῷ ὀνόματι* Jesu kann an unseren Stellen nur

---

1) Dieses Nennen des Namens Jesu über den Kranken konnte in den verschiedensten Formen geschehen; cf. dazu unten.

2) Vgl. Act. 4_{30}: *ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.* Anspielung auf Act. 3_{6}, wo einfach *ἐν τῷ ὀνόματι* . . . . steht. In der patristischen Litteratur findet sich das *διὰ τοῦ ὀνόματος* in diesem Sinn sehr oft; vgl. z. B. Justin, Apol. II 8 [46 D].

3) Speziell auch aus den apokryphen Apostelgeschichten.

4) Vgl. noch die Erklärung von Mk. 9_{38}. Lk. 9_{49} durch Theophylakt (Migne 123, p. 589. u. 828).

bedeuten: unter, bzw. auch: durch Aussprechung des Namens Jesu [1]). Denn es ist nur naturgemäss, dass bei Verbindung mit derartigen Verben das ἐν (τ.) ὀν. unter Umständen instrumentalen Wert bekommt — eine Beobachtung, die wir bereits bei der gleichen Formel in der Septuag. und bei בשם gemacht haben. Das gelegentlich gebrauchte — schon erwähnte — Äquivalent διὰ τοῦ ὀνόματος Act. 4_{30} weist auch auf diese leichte Verschiebung hin, ebenso der Dativ τῷ ὀνόματι, wie er Mt. 7_{22}, cf. unten, erscheint. Während man somit in der Regel übersetzen muss „unter, bei Aussprechung, Anrufung des Namens", wird sich z. B. Act. 4_{10} (4_7?) „durch Aussprechen des Namens" empfehlen; vielleicht auch 4_{12} [2]).

Aber es ist nun keineswegs so, dass die eigentliche Bedeutung der Wendung die instrumentale geworden wäre oder wäre. Das ist ganz deutlich aus der Synonymität mit ἐπὶ τῷ ὀνόματι Mk. 9_{39} (und Lk. 9_{49}). Denn es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass, wie oben bereits im allgemeinen nachgewiesen ist, ἐν und ἐπὶ τ. ὀνοματι auch hier wesentlich identisch sind. Wenn die beiden Wendungen Mk. 9_{38} u. $_{39}$ unmittelbar hinter einander in sinngleichen Verbalverbindungen [3]) gebraucht werden, so ist ein nennenswerter Sinnunterschied nicht wahrscheinlich, zumal ein solcher — abgesehen davon — durch die bereits festgestellte gleiche Bedeutung von ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. in der

---

1) Richtig unter den Neueren (d. h. nur zu diesen Stellen) H. Holtzmann zu Mk. 9_{38}. Act. 4_{10}, Meyer-Wendt Act. 4_{10}. 6/7. A., Brandt a. a. O. p. 575 ff. Vgl. insbesondere Schürer, Gesch. III [3], p. 296. (In der Sache richtig auch B. Weiss, J. Weiss, Zöckler, Hofmann zu Lk. 9_{49}.)

2) Ob das logische Subjekt von ἐν ᾧ (scil. ὀνόματι) mit ἡμᾶς identisch oder von ihm verschieden ist, lässt sich schwer sagen. Die Entscheidung wird im wesentlichen auch davon abhängen, wie man das σωθῆναι versteht, von körperlichem Heil, wie V. 9. 10, oder von geistiger Errettung. Der Ausdruck schillert, wie ἡ σωτηρία, und umfasst vermutlich beides. Verwandt Joh. 20_{31}.

3) Anders freilich steht es mit ἐπὶ τ. ὀνόμ. μου Mk. 9_{37} und dem ἐν ὀνόματί (μου) ὅτι 9_{41}; cf. darüber unten. Das Nebeneinanderstehen allein (in Mk. 9_{37-41} je 2 mal ἐν und ἐπὶ τ. ὀν.) beweist noch nichts. Man hat übrigens Mk. 9_{37} ff. den Eindruck, dass im wesentlichen die äusserlich gleiche Formel den Anlass zur Zusammenordnung dieser Herrensprüche gebildet hat.

Gräcität der Juden (cf. oben) höchst unwahrscheinlich gemacht, wenn nicht ausgeschlossen wird. Ἐπὶ bezeichnet nur deutlicher bzw. mehr als ἐν das Mit- und Beieinandersein des ὄνομα und der betr. Handlung resp. Zustandes und kann natürlich nicht wie ἐν instrumental gefasst werden [1]).

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der einfache Dativ τῷ ὀνόματι, wie er Mt. 7_{22} bei προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν und δυνάμεις ποιεῖν gebraucht [2]) wird, der Bedeutung nach auf wesentlich gleicher Stufe steht. Nur tritt hier der instrumentale Charakter der Wendung schärfer hervor. Auch in der späteren christl. Litteratur wird neben ἐν, ἐπὶ τ. ὀνόματι, διὰ τοῦ ὀνόματος, auch ἀπὸ τοῦ ὀνόματος [3]), in diesem Sinn der einfache Dativ verwendet, z. B. Origen., Komm. z. Joh. 8_{49} (Migne 14 p. 653); Acta Joh. (Bonnet II), c. 25. 41. 47. —

Im 2. Teil wird noch des näheren zu zeigen sein, welch grosse Rolle die Wunder „im Namen Jesu" im Glauben und in der Praxis der alten Christenheit gespielt haben. Um so unbegreiflicher ist es, dass Brandt zwar ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. an den oben behandelten Stellen richtig erklärt, „onder gebruikmaking van den naam" p. 575, „onder aanwending, onder vermelding van Jezus' naam" p. 578, aber dieses Verständnis der Formeln als ein griechisches Missverständnis des Terminus ἐν τῷ ὀνόματι = „namens", „op gezag van, krachtens volmacht" p. 571 ansieht und jene altkirchliche Erscheinung im wesentlichen auf ein derartiges Missverständnis zurückführt, p. 575. Die Voraussetzung Brandts, ἐν τ. ὀνόμ. sei ursprünglich = namens, op gezag van, ist nach der obigen Untersuchung einfach ein Irrtum. Im Gegenteil, wenn die Griechen dies ἐν τ. ὀν. verstanden als „unter Gebrauchmachung vom Namen", so ver-

---

1) Nur aus der Nichtbeobachtung der Genesis unserer Formeln ist es mir verständlich, dass Holtzmann, der ἐν τ. ὀνόματι richtig erklärt, vgl. zu Mk. 9_{38} und Act. 4_{10}, ἐπὶ τ. ὀνόματι übersetzt: „auf Grund seines Namens".

2) Auch in der Septuag. wird neben ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. bei denselben Zeitwörtern der Dativ gesetzt; neben ὀμνύναι ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι sehr oft ὀμνύναι τῷ ὀν., z.B. Jes. 48_1. Jer. 12_{16}. Sach. 5_4 u. s.; neben προφητεύειν ἐν und ἐπὶ steht προφητεύειν τῷ ὀνόματι Jer. 33. $(26)_{20}$; ebenso λαλεῖν τῷ ὀν. Deut. 18_{22}.

3) Justin, Dial. c. 35 (254 B).

standen sie es nur durchaus richtig und im Sinn auch von בשם. Aber auch die von ihm ja nicht übersehene Bedeutung des Wunders „im Namen Jesu“ in der alten Christenheit hätte den holländischen Gelehrten darauf hinweisen müssen, dass ein sprachliches Missverständnis nicht vorliegen könne. Möglich und thatsächlich ist es, dass Theologumena aus derartigen Missverständnissen erwachsen: aber schwerlich Erscheinungen wie diese, die eine so bedeutsame Rolle im Glauben und Leben der alten Kirche — und nicht nur der Kirche — gespielt hat: solche Erscheinungen sind tiefer begründet: der ähnliche Gebrauch des Namens war den Griechen längst bekannt, ehe das Christentum zu ihnen kam, cf. Teil 2.

β. Zu der gleichen Gattung wie die unter *α.* besprochenen gehören noch die Stellen Act. 3_6. 16_{18} (und 14_{10}D), obwohl sie auf den ersten Blick anderer Art zu sein scheinen. — Bei der Häufigkeit der Wunder im Namen Jesu und bei dem häufigen Gebrauch von *ἐν* (und *ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι* in den obigen und ähnlichen Verbalverbindungen, den wir anzunehmen haben, konnte es leicht dahin kommen, dass diese Wendungen etwas Stereotypes und Formelhaftes erhielten. Eine solche formelhafte Verwertung liegt Act. 3_6 vor: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει.* Einen Schritt auf dem Wege zu Act. 3_6 markiert Act. 16_{18} (und 14_{10}D).

Wie schon hervorgehoben wurde, bestand das Charakteristische bei dem Heilen, Dämonen-Austreiben *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* nach dem Ausdruck selber darin, dass man den Namen Jesu dabei gebrauchte; Act. 19_{13} *ὀνομάζειν*, ein anderer mehr gebrauchter Terminus ist *ἐπικαλεῖσθαι*[1]). Das konnte nun in mannigfachster Weise geschehen, in der Form des Gebetes, der Anrufung, der Beschwörung, oder in beliebiger anderer Form, kürzerer oder längerer: nur musste das *ὄνομα* selber darin vorkommen; ja wir dürfen und müssen aus dem Ausdruck selber schliessen, dass es genügte, nur den Namen ohne weiteren Zusatz zu nennen. Im neuen Testament selbst finden sich einige

1) Invocare = *ἐπικαλεῖσθαι* Iren. II 49_3; invocare Act. Petri cum Simone 19 (Bonnet); *ἐπικαλεῖσθαι* Epiph. XXX, 10. 12, Act. Barnab. (ed. Tisch.) c. 15; *ἡ ἐπίκλησις* Just. Dial. 111 (338 B), Acta Thom. (ed. Bonnet) 46, 38 (Ende).

Beispiele kurzer Epiklesen. Die jüdischen Exorzisten Act. 19 13 sagen: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύττει; Petrus Act. 9 34: Αἰνέα ἴαταί σε Ἰησοῦς Χριστός[1]); Ananias zu Saul Act. 9 17: Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. Eine verkürzte Form liegt nun Act. 16 18 vor: „ich befehle dir im Namen, d. h. unter Aussprechung, Anrufung des Namens J. Chr., von ihr auszufahren“. Hier wird das ὀνομάζειν (Act. 19 13) bzw. ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. Ἰησ. Χρ., mit dem, unter dem (ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ.) der Sprechende befehlen will, nicht noch besonders ausgeführt, sondern als vollzogen gedacht mit den Worten ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ. Ebenso[2]) Act. 14 10 D.

Von da bis Act. 3 6 ist nur ein kleiner Schritt[3]). Hier ist nicht etwa ein λέγω oder παραγγέλλω zu ergänzen. Auch ist keine künstliche Verbindung von ἐν τ. ὀν. mit περιπάτει herzustellen, etwa dadurch, dass ἐν τ. ὀν. das bezeichne, worauf das περιπατεῖν sich gründe oder worauf das Aussprechen des Befehls sich gründe (Wendt, 8. Aufl.). Die Worte sind vielmehr vollkommen formelhaft erstarrt, am besten trennt man sie durch Kolon oder Komma von περιπάτει: „unter Aussprechung des Namens Jesu Chr. des Nazareners: wandle“. Indem diese Worte — feierlich — ausgesprochen werden, ist damit als vollzogen gedacht, was nach ihrem ursprünglichen Sinn geschehen soll[4]). Damit sind sie zur (Zauber-?)Formel geworden. Wie

1) Vgl. Act. Thom. 57 (p. 52 18) κελεύει σοὶ Ἰησοῦς, cf. Act. Petri et Andr. 22; Amulett bei Schlumberger, Amulettes Byz. (Revue des ét. grecqu. V), No. 3: Χριστος νικα [σε, so sind die undeutlichen Reste wohl zu lesen]. — Als religionsgeschichtliche Parallelen führe ich gleich hier an: Hippiatr. c. 22: διώκει σε Ποσειδῶν; auf einer Gemme (cf. Heim, Incantam. mag. graeca latina, Fleck. Jahrbb. f. Phil. Suppl. XIX, No. 59): Περσεύς σε διώκει; Ps. Plin. 3 15: recede ab illo Gaio Seio, Solomon te sequitur; Amulett bei Schlumberger (cf. o.) No. 2: Αρλαφ ο αγγελος σε διοκι; cf. No. 3 ibid.

2) Vgl. auch noch z. B. Act. Petri et Andr. (ed. Bon.) c. 17. 19. 21.

3) Ich meine natürlich nicht, dass diese Entwicklung sich hier zuerst vollzogen hätte.

4) Möglich ist, dass zugleich auch von dem Gebet „im Namen Jesu“ aus (cf. unten) ein Erstarrungsprozess zu der absolut gebrauchten Formel ἐν (τῷ) ὀνόματι geführt hat.

genugsam bekannt ist, kehrt diese Formel in der späteren Litteratur immer wieder, besonders in den Liturgieen, in der Liturgie des kirchlich anerkannten und in der des kirchlich nicht anerkannten Zauberers. Die Formel „im Namen“ . . . . wie noch wir sie in unserem Gottesdienst haben und wie sie sich — hoffentlich — mit echtem Gebet verträgt, und die gleiche Formel des zaubernden Charlatans haben dieselbe sprach- und auch religionsgeschichtliche Wurzel. — Eine bezeichnende Illustration zu unserer Erklärung findet sich bei Epiphanius an der schon einmal erwähnten Stelle XXX, 10: „*Εἰς πληροφορίαν πίστεως εἴ τι βούλει ἐν ὀνόματί μου θεοσήμειον ἐργάσασθαι, ἐπικάλεσαι*, das wird ausgeführt: *φήσας· ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ Ναζωραίου τοῦ σταυρωθέντος ἔξελθε* . . “ Oder XXX, 12: „*καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα Ἰησοῦ εἶπεν οὕτως· ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου οὗ ἐσταύρωσαν*. . . . [1]). Etwas thun *ἐν τ. ὀνόμ.* Jesu heisst später einfach: bei dem betr. Handeln die Worte *ἐν (τ.) ὀνόματι Ἰησοῦ* aussprechen. Vgl. Chrysost., Hom. zu Kol. 3 17.

c. Verhältnismässig häufig und, wie es scheint, gewissen Partieen der Apostelgeschichte und des lukanischen Evangeliums eigentümlich ist die Verbindung von *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματί τινος* mit Verben, die ein Reden bezeichnen: *λαλεῖν ἐπὶ* Act. 4 17. 5 40; *διδάσκειν ἐπὶ* 4 18. 5 28; *παρρησιάζεσθαι ἐν* Act. 9 27. 28; *κηρυχθῆναι ἐπὶ* Lk. 24 47.

Durchgängig, soweit ich sehe, wird, mindestens an den 4 erstgenannten Stellen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* als „auf Grund des Namens“ . . . . . verstanden. Zunächst erscheint diese Erklärung wenigstens sachlich einwandfrei. Indes, sieht man genauer zu, so ist doch nicht ohne weiteres durchsichtig, inwiefern denn der Name Jesu der Grund des Redens und Lehrens der Apostel sein kann. Und wenn die Behörde den Jüngern befiehlt *μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, so kümmert sie sich schwerlich um Grund oder Grundlage der Predigt, sondern um den Inhalt: sie will verhüten, dass dieser verhasste Name immer wieder genannt und bekannt werde. Das weist das Verständnis schon in eine andere Richtung.

---

1) Vgl. auch Act. Pauli et Theclae 34 die Varianten der latein. Codd., die bei Bonnet aufgeführt sind.

Aber auch wenn die gängige Erklärung mehr befriedigen könnte, würden wir nach dem bisherigen Resultat der Untersuchung nicht nur berechtigt, sondern auch genötigt sein, zunächst zu fragen, ob nicht die in unserem Sprachkreise bisher festgestellte Bedeutung von ἐπὶ τ. ὀνόματι auch hier vorliegt. Das ist in der That der Fall. Die unter a. b. erklärten neutest. Stellen berühren sich mit den Gruppen 1a. und 1b. der Septuaginta-Stellen; diese Wendungen dagegen haben ihre Parallele in der Gruppe 2, wenn auch der Sinn sich ein wenig verschoben hat. Die Apostel „reden" und „lehren" bei, in Verbindung mit dem Namen Jesu, d. h. indem sie Jesu Namen gebrauchen, aussprechen, verkündigen [1]).

Und in der Verbindung mit παρρησιάζεσθαι Act. 9 27. 28 kann ἐν τ. ὀνόμ. Ἰησοῦ nicht den Grund des Freimuts zum Predigen bezeichnen, wie meist angenommen wird [2]), auch nicht die Bedeutung „auf Autorität von" [3]) haben: vielmehr bezieht es sich ganz deutlich auf den Inhalt der freimütigen Predigt, und die Meinung ist die, dass Paulus freimütig aufgetreten sei „unter Verwendung, Aussprechung, d. h. hier Verkündigung des Namens Jesu" [4]). Will man — absehend von der hier befolgten sprachgeschichtlichen Erklärungsweise — lieber mit dem in unseren Kommentaren immer und immer wiederkehrenden Ausdruck sagen, ἐν τ. ὀνόμ. Ἰησ. bezeichne das Element, in dem das παρρησιάζ. sich bewege (Meyer, Holtzmann), so ist auch dann, bei genauerer Erfassung der Wendung, ἐν τ. ὀν. = in dem Bekenntnis, in der Verkündigung des Namens Jesu.

Dann ist aber auch Lk. 24 47 nicht zu erklären „auf Grund seines Namens", d. h. „auf Grund dessen, was sein Name besagt" (J. Weiss). Sondern: Busse zur Vergebung der Sünden muss verkündigt werden bei, mit seinem Namen, d. h. unter Ver-

---

1) Richtig Bretschneider, Lexicon manuale: Jesu nomen interponentes.

2) Z. B. B. Weiss.

3) So Brandt p. 571 f.: . . . . . „so beruht auch das freimütige Sprechen auf dem Bewusstsein, eine höhere Macht zu vergegenwärtigen und durch diese auch gedeckt zu sein".

4) Richtig Bretschneider, Wahl, Wilke-Grimm: in profitendo et praedicando nomine.

kündigung des Namens des Christus[1]). Mit der Verkündigung des Namens Jesu (und nur mit ihr) verknüpft sich die Predigt der Busse. Dass der Sinn der Wendung sich hier dem „auf Grund des Namens“ nähert, soll nicht bestritten werden.

d. Mk. 13_6. Mt. 24_5. Lk. 21_8 wird die Richtigkeit unserer Erklärung von *ἐπὶ τ. ὀν.* durch den Text selbst bestätigt, nämlich durch die Worte *λέγοντες ὅτι* ..... Also: unter Nennung, Inanspruchnahme[2]) meines Namens (auch Brandt); eine kurze Übersetzung wäre unser „unter meinem Namen“; nicht, wie trotz der klaren Sachlage meist übersetzt wird „auf Grund meines Namens“. Der Gebrauch von *ἐπὶ τ. ὀνόματι* an diesen Stellen ist nahe verwandt mit dem bei Lucian, *Ἁλιεύς*, c. 15, cf. oben p. 50, Anm. 6.

e. Weniger glatt ist die Erklärung der noch restierenden Stellen aus dem synoptischen Schriftenkreise, nämlich Mk. 9_{41} einerseits, Mk. 9_{37} = Mt. 18_5 = Lk. 9_{48} andererseits.

α. In Mk. 9_{41} schwanken die Handschriften zwischen *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* und *ἐν ὀνόματί μου ὅτι*. .... Nach dem Handschriften-Material lässt sich schwerlich eine Entscheidung treffen; beide Lesarten sind gut bezeugt. Es scheint mir aber nach sachlichen Kriterien zweifellos, dass *ἐν ὀνόματι ὅτι* zu lesen ist. Die andere Lesart ist ein kaum erträglicher Pleonasmus; das *μου* konnte sich leicht, in Parallele zu V. 37, 38, 39, einschleichen[3]). Dann aber gehört die Stelle überhaupt nicht in unseren Zusammenhang hinein, da die Formel nicht mit dem Genitiv einer Person verbunden ist (cf. oben p. 13), der *ὅτι*-Satz wohl den Genitiv eines Abstraktums, nicht aber einer Person vertritt. Die Erklärung s. Anm. 4.

---

1) Richtig Bretschneider.

2) Gerade das, was Hofmann zu Lk. 21_8 abweist.

3) W.-H., Nestle, J. Weiss, B. Weiss lassen deshalb *μου* fort. Tisch. liest *μου*, vermutlich wesentlich seinem geliebten Sinait. zuliebe; der von ihm angeführte Grund ist in diesem Fall kaum stichhaltig.

4) Bei der Lesung *ἐν ὀνόματι ὅτι* bestimmt der *ὅτι*-Satz das *ὄνομα* und vertritt den zu erwartenden Genitiv. Die Zugehörigkeit zu Christus ist das *ὄνομα*, der Titel, unter dem, bzw. die Kategorie, in der das *ποτίζειν* erfolgt. Der *ὅτι*-Satz könnte durch den Genitiv eines Begriffes wie „Jüngerschaft Jesu“, „Zugehörigkeit zu Jesus“ ersetzt werden. So verstanden ist der Ausdruck durchaus griechisch. Eine Parallele liegt in den oben zitierten Stellen aus Dio Cass. vor, 42_{24} u. 38_{44}, cf. p. 48.

Bei der Lesung *ἐν ὀνόματί μου ὅτι* wäre *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* die selbständige Epexegese von *ἐν ὀνόματί μου,* und die Formel würde dann bedeuten müssen „um meinetwillen“. Dieser Sinn würde mit der bisher überall nachgewiesenen Grundbedeutung von *ἐν* (*τ.*) *ὀνόματί τινος* allerdings nicht vereinbar sein. Zum richtigen Verständnis dieser singulären Verwendung führt — für den m. E. überhaupt irrealen Fall, dass wirklich *μου* zu lesen wäre — die synoptische Parallele dieses Logions, Mt. 10_{42}, die als Äquivalent *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* bietet: ich komme bei der Erklärung von *εἰς ὄνομα* auf unsere Stelle zurück.

β. Schliesslich scheint mir auch in dem Herrenwort Mk. 9_{37} = Mt. 18_{5} = Lk. 9_{48} [1]) unsere Deutung, im Vergleich mit den meist gegebenen, sprachlich die bestbegründete zu sein. „Wer eins dieser Kinder aufnimmt in meinem Namen“ d. h. unter Nennung meines Namens, unter Bekenntnis meines Namens (als des seines Herrn), d. h. unter Berufung auf mich. Das kommt sachlich der Erklärung: „auf meine Autorität hin“ nahe (vgl. Meyer, B. Weiss, Holtzmann, J. Weiss). Bestätigt würde diese Erklärung [2]) durch den ähnlichen — wenn auch vielleicht nur sporadischen — Gebrauch von *ἐπὶ τ. ὀνόματί τινος* in der Profangräcität. Vgl. die oben p. 50, Anm. 3—5 bereits zitierten Stellen aus Demosth., *Πρὸς Λεπτίνην* 126; Joseph., Antiq. IV, 1_{1} und Isaeus, *Περὶ τοῦ Ἁγνίου κλήρου* § 13.

Indes, so einwandfrei diese Erklärung ist, die nahe Verwandtschaft dieses Wortes mit den Gnomen Mt. $10_{41.42}$, in denen das schon einmal erwähnte *εἰς ὄνομα* sich findet, und der Umstand, dass dem Sinne nach ein schlankes „um meinetwillen“ am besten in den Zusammenhang zu passen scheint, weisen doch darauf hin oder können darauf hinweisen, dass das *ἐπὶ τ. ὀνόματι* dieses Spruches vielleicht nicht auf gleicher Stufe mit dem bisher besprochenen steht; und der Umstand, dass wir hier eine semitische Vorlage [3]) letzthin

---

Ähnlich Xenophon, Cyropaed. VI, 4_{7} *ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι;* Thucyd. IV, 60 *ὀνόματι ἐννόμῳ ξυμμαχίας.*

1) Vgl. Ignat. Eph. 1_{3}: *ἀπολαμβάνειν ἐν ὀνόματι θεοῦ.*

2) In gleicher Richtung hält Brandt das Verständnis jedenfalls für möglich, p. 574.

3) Auf die eventuelle semitische Grundlage der übrigen bzw.

wenigstens vermuten dürfen, ermöglicht eine andere Deutung. Doch kann darüber erst nach der Untersuchung von *εἰς ὄνομα* entschieden werden, cf. unten.

2. Die paulinischen Briefe.

Von den Synoptikern und der Apostelgeschichte gehen wir rückwärts bzw. vorwärts zu den paulinischen Briefen (+ Eph.?), in denen zwar nicht *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, wohl aber *ἐν τῷ ὀνόματι* sich relativ häufig findet. Auch Paulus gebraucht die Formel in der bisher festgestellten Bedeutung.

a. Charakteristisch ist die bekannte Stelle aus dem Philipperbrief, 2 10, interessant auch deshalb, weil auf ihrem frühen (richtigen?, jedenfalls bezeichnenden) Verständnis ein in der katholischen Kirche und auch in manchen protestantischen Gegenden noch heute herrschende kirchliche Sitte beruht.

Die schwer zu entscheidende Streitfrage, ob in V. 9 (*τὸ*) *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* eine Würde- (Majestäts-) Stellung oder einen wirklichen Namen bezeichne, im letzteren Falle ob *Ἰησοῦς* oder *κύριος* [1]) oder *υἱὸς θεοῦ*, kann hier ausser betracht bleiben: für uns ist nur das fest im Auge zu behalten, dass in dem Finalsatz V. 10, der die beabsichtigte Folge der Erhöhung und Namengebung beschreibt, das unter dem Haupttone stehende *ἐν τῷ ὀνόμ.* durch das nomen proprium *Ἰησοῦ* näher bestimmt ist. — Dass dieses *ἐν τ. ὀν.* = „zur Ehre", „zur Verherrlichung" sei, braucht wohl nicht erst widerlegt zu werden. Aber auch die von den meisten Neueren [2]) beliebte Erklärung: in dem Namen d. h. in dem, was jener Name Jesu in sich schliesst, sei der bewegende Grund der Kniebeugung enthalten, — scheint mir mehr eine biblisch-theologisch bestimmte, hineingeheimnissende Unterlegung als eine sprachlich begründete Auslegung zu sein [3]). Je klarer die

einzelner der übrigen bisher besprochenen Stellen brauchte nach der Untersuchung über das Septuaginta-Material nicht bezug genommen zu werden, weil die Erklärung keine Schwierigkeit bot.

1) So heute wohl durchgehends.

2) So — in verschiedener Nüancierung — B. Weiss, Der Philipperbrief 1859, Meyer-Franke, Klöpper, Kommentar; auch Haupt, obwohl er die m. E. richtige Deutung wenigstens als möglich hinstellt.

3) Nicht minder die Erklärung Hofmanns: der im Namen Jesu

fast allgemeine Erkenntnis ist, dass in V. 10 von einem betenden Knie-Beugen geredet wird, um so unverständlicher ist es, dass man bei der Erklärung nicht auf die am Tage liegende Verwandtschaft mit Wendungen[1]) des griechischen a. T. wie *αἴρειν χεῖρας, προσεύχεσθαι, ψάλλειν, ἐξομολογεῖσθαι, αἰνεῖν, ἐπικαλεῖσθαι, βοᾶν ἐν ὀνόματι* (cf. oben) Rücksicht nimmt. Was dort der Ausdruck zweifellos bedeutet, bedeutet er eben auch hier, nämlich: bei, unter Nennung, Anrufung des Namens[2]) oder, vorläufig ganz allgemein, nomine adhibito, wie der treffliche van Hengel[3]) übersetzt[4]).

Die genauere Bestimmung dieses allgemeinen Ausdrucks hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob das logische Subjekt von *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* und das Subjekt des Satzes identisch sind oder nicht. Diese Frage lässt sich leider nicht mit zweifelloser Sicherheit beantworten. Im ersten Fall wäre zu übersetzen: „damit unter Aus-, Anrufung des Namens Jesu alle Kniee sich beugen . . . . .". Als Objekt der Anbetung sieht man in der Regel[5]) den erhöhten Jesus an; die altchristliche Sitte der Anrufung Jesu, das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*[6]), kann als bestätigende Illustration dienen. Durchaus möglich aber ist es auch, Gott als Objekt der Anbetung, nämlich der Anbetung unter Nennung des Namens Jesu, anzusehen. Und wenn man beachtet, dass Paulus die jesajanischen Worte, Jes. 45_{23}, auf die er V. 10 offenbar anspielt, Röm. 14_{11} auf Gott selbst bezieht, das Bekenntnis V. 11 in dritter Person, nicht in Form der Anrede gegeben wird und der Schlussakkord

Betende lasse „sein Beten durch das Bewusstsein seines für ihn massgebenden Verhältnisses zu Jesu bestimmt sein".

1) auf die obendrein z. T. hingewiesen wird.

2) Haupt führt die Erklärung wenigstens als möglich an.

3) Comment. perpet. in ep. Pauli ad Philipp. 1838.

4) In der Linie der richtigen Erklärung: Beza, Grotius, Hoelemann, Bretschneider, Wahl, Wiesinger. — Vgl. auch Oehler (— Orelli) RE.[2]. s. v. „Name".

5) Namentlich die neuere Exegese: vgl. Meyer-Franke, Lipsius, Haupt, Klöpper; vgl. auch Weiss, Lehrbuch, Pfleiderer, Holtzmann.

6) Röm. 10_{12}ff. I Kor. 1_{2}. (II Tim. 2_{22}). Act. 2_{21}. (7_{59}). $9_{14.21}$. 22_{16}. (II Tim 2_{19}). Zur Sache vgl. Lücke, De invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum, Academ. Gott. 1843. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (Skizzen a. d. Leben der a. Kirche 1 ff.).

des Ganzen *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* ist[1]), so ist m. E. bei dieser Auffassung von *ἐν τ. ὀν.* doch wahrscheinlicher, dass als Objekt der Adoration Gott gedacht ist[2]), zumal man auch hier, und zwar nicht „fälschlich“[3]), auf eine altchristliche — auch paulinische — Sitte, das Gebet im Namen Jesu, Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20}. Joh. $14_{13.\,14}$. 15_{16}. $16_{24.\,26}$, hinweisen kann.

Daneben steht nun aber die andere Möglichkeit, dass das Subjekt der Nennung des Namens nicht in *πᾶν γόνυ* und *πᾶσα γλῶσσα* enthalten, sondern ein anderes ist. Dann ist zu übersetzen: bei Nennung des Namens Jesu; dem Sinne nach: quoties nomen auditur. Die Meinung, dass diese von Katholiken, aber auch von protestantischen Auslegern, z. B. Castalio, Beza, Grotius, Bretschneider, Wahl, Hoelemann, gegebene Deutung unmöglich sei, beruht einfach auf ungenügender Kenntnis der Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* und ihres Gebrauchs. Nicht nur in der Septuag. (cf. oben), auch im n. T. wird dieselbe so gebraucht, Lk. 10_{17}. Act. 4_{10}, cf. oben.

Eine Entscheidung für eine dieser beiden Möglichkeiten ist, wie gesagt, schwierig und soll jedenfalls hier nicht gegeben werden. Für die zuletzt erwähnte spricht nach meiner Meinung ein sehr beachtenswertes Moment. Das *πᾶν γόνυ* und die *πᾶσα γλῶσσα* sind zweifellos absolut zu verstehen; alle Lebewesen[4]) in allen Welträumen sind gemeint. Zu ihnen gehören natürlich auch die Angehörigen des feindlichen Geisterreiches (vermutlich unter *ἐπουρανίων* begriffen). Nach paulinischer Auffassung ist nun die Unterordnung mancher Gruppen der Geisterwelt unter Christus nicht eine freiwillige, sondern eine gewaltsame und erzwungene, Kol. 2_{15}. I Kor. 15_{24}. $2_{6.\,8}$[5]). Eine Anbetung Jesu, oder Gottes unter Nennung des Namens Jesu, wie sie bei der ersten Auffassung von *ἐν τ. ὀν.* vorausgesetzt wird, ist aber nur als eine freiwillige zu verstehen, wie sie von jenem Teil der Geisterwelt nicht erwartet wird. Somit scheint von hier aus nur die 2. Auffassung (bei Nennung des

1) Vgl. noch I Kor. 15_{28}.

2) De Wette, van Hengel, Schenkel, v. Hofmann.

3) Wie M.-Franke meint.

4) Die Frage, ob auch die unpersönliche Kreatur darunter begriffen sei, interessiert uns nicht.

5) Vgl. Klöpper, Kommentar.

Namens Jesu, quoties auditur nomen) übrig zu bleiben. Sie giebt der Stelle in der That einen klaren Inhalt: das ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα zwingt, wenn es genannt wird, alle Lebewesen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, ob freiwillig oder unfreiwillig, auf die Kniee und zu der freudigen oder unfreiwilligen Anerkennung der Herrenstellung Jesu[1]): dadurch wird der Charakter des ὄνομα τὸ ὑπὲρ π. ὄν. deutlich illustriert. Für diese Erklärung spricht ausserdem noch die altkirchliche Auffassung; gerade in der widerwilligen Unterwerfung des dämonischen Reiches und in der Flucht und Furcht der Dämonen vor dem Namen Jesu sahen die Väter den stärksten Beweis für die κυριότης Jesu[2]). — Die Stelle gewinnt damit freilich ein etwas anderes Gesicht, als man hier zu sehen gewohnt ist. Das Bedenken, das man wahrscheinlich gleich geltend machen wird und das Calvin in die Worte gefasst hat: quasi vox esset magica, quae totam in sono vim haberet inclusam, darf nicht deshalb, weil es vermeintlich Bedenkliches enthält, ohne weiteres Geltung beanspruchen, sondern bedarf erst der Prüfung (vgl. darüber Teil II).

Auf jeden Fall aber, mag man im einzelnen erklären, wie man will, steht das fest, dass ἐν τῷ ὀνόματι auch Phil. 2_{10} in Übereinstimmung mit dem sonstigen Gebrauch der Formel zu verstehen ist.

b. Wenn Phil. 2_{10} von der Anbetung Gottes „im Namen Jesu“ zu erklären sein sollte, so hat der Gedanke seine bestätigende Parallele an der paulinischen Stelle Kol. 3_{17} und der ihr verwandten (paulin.?) Eph. 5_{20}.

Kol. 3_{17}. Denn es scheint mir nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft, was ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ hier besagen will. Vgl. ποιεῖν ἐν ὀνόμ. Act. 4_7. Alles was ein Christ thut, jede Lebensäusserung des Christen soll sich vollziehen unter Nennung, Anrufung des Namens des Herrn Jesu, indem er (nähere Beschreibung) Gott dankt durch ihn (zweifellos anti-

1) Über den Zeitpunkt ist in der Stelle selbst nichts enthalten. — Selbstverständlich ist nicht an die kirchliche Sitte der äusseren Kniebeugung gedacht.

2) In letzter Linie ist darin natürlich auch eine, der göttlichen nahekommende Verehrung enthalten.

thetisch, gegenüber den von den Irrlehrern verehrten Engeln). Offenbar genügt die Erklärung „im Auftrage[1]) des Herrn Jesu“ hier absolut nicht[2]); und die Sublimierung[3]) derselben zu „im Sinn und Geist“ sowie die verwandten Erklärungen[4]) sind deshalb, weil sie schön und unserem christl. Denken entsprechend sind, noch nicht als historisch richtig anzusehen. — Unverständlich ist mir nur, dass man über die Auslegung der griechischen Väter, invocato nomine (Chrysostomus, Theodoret u. s. w.[5]), leichthin, ohne jede Nachachtung hinweggeht: „dass

---

1) So z. B. Bleek (Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier), v. Soden, B. Weiss (Die paulin. Briefe im bericht. Text). Der Satz des letzteren: „Das *ἐν ὀν.* heisst, wie I Kor. 5 4: im Auftrage des Herrn Jesus (I Thess. 4 1), sofern seine Bezeichnung als *κύριος* darauf hinweist, dass es auf sein Geheiss geschieht“ (!), zeigt, abgesehen von anderem, durch seinen künstlichen Ausweg ganz deutlich die Schwierigkeit der Erklärung.

2) Das ist auch Brandts Meinung; seine eigene Erklärung ist freilich auch unhaltbar, cf. unten.

3) v. Soden: „im Auftrage, im Sinn und Geiste“.

4) Meyer-Franke: „. . . . . sodass der Name das heilige Element ist, in welchem die Handlung vor sich geht, indem nämlich der Name *κύριος Ἰησοῦς* als der Inbegriff des das neue Leben gestaltenden Glaubens (Phil. 2 10. I Kor. 12 3. 1 10) das Bewusstsein erfüllt und dem Handeln die spezifisch christl. Bestimmtheit und Weihe giebt“. Klöpper: „. . . . dass sie in realer Verbindung mit dem sich in ihrer Mitte kundgebenden Herrn, nicht bloss unter dessen von aussen massgebender Autorität, sondern auch unter seiner innerlichen Direktion und Kraftwirkung . . . . all ihr Thun verrichten sollen“. v. Hofmann zu Eph. 5 20: „Denn alles Christengebet geschieht wie alles christl. Thun (Kol. 3 17) auf Grund und als Bethätigung desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches uns in Jesu Christo vermittelt ist“. Haupt: „Bei jeder Lebensäusserung sollen die Leser sich bewusst sein, dass Jesus ihr Herr ist, sollen also jeder Einzelheit eine Beziehung auf dieses Zentrum ihres Lebens geben“. Wilke-Grimm: „in nomine Chr. quasi defixus“. Boehmer p. 74: . . . . „dass alles Leben und Wandeln geschehe in der Gemeinschaft Jesu, indem dieser als dabei gegenwärtig alles lenke und regiere, ...“

5) Chrysost., Migne 62, p. 364: . . . ., *ἔνθα ἂν ὁ Χριστὸς καλῆται· ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμῇς, ἐὰν ἀποδημῇς, πάντα ἐν ὀνόματι θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν* u. s. w. — Theodoret, zu Kol. 3 7, Migne 82, p. 620: „*ὥστε καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ*“.

ἐν ὀνόμ. κυρίου Ἰησοῦ nicht bedeutet „unter Anrufung des Namens Jesu“, wie die griechischen Väter erklären, darf als anerkannt vorausgesetzt werden“ (Haupt). Die Auffassung der griechischen Väter als griechisch redender und verstehender Exegeten darf zum mindesten beanspruchen, als Beweis für die sprachliche Möglichkeit jener Erklärung gewertet zu werden. In diesem Fall kann sie noch mehr Beachtung verlangen, da irgend welche dogmatische Beeinflussung hier bei ihnen nicht gefürchtet zu werden braucht. Jedenfalls ist sie eine bedeutsame Stütze der von mir gegebenen, in diesem Falle „altväterischen“ Auffassung, soweit diese nach der bisherigen Untersuchung einer solchen überhaupt noch bedarf.

Obendrein bezeugen auch die Worte εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ, dass nach der Meinung des Apostels das (ποιεῖν) πάντα ἐν ὀνόμ. κυρ. Ἰησοῦ sich in (irgend welcher) Form des Gebetes vollzieht, was mit der Erklärung ἐν ὀν. = „unter Aus-, Anrufung des Namens“ gegeben ist, mit einer anderen Auffassung sich aber nicht reimt.

Eph. 5_{20}. Die individuelle, durch den Gegensatz gegen die Irrlehrer bedingte Färbung, welche die Mahnung Kol. 3_{17} trägt, ist an der parallelen Stelle Eph. 5_{20} vollkommen verblasst. Die Erklärung von ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ. ist natürlich die gleiche [1] u. [2].

Selbstverständlich denke ich nicht daran, behaupten zu wollen, dass man mit dem Ausdruck ἐν ὀνόματι (τοῦ) κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ) Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20} nicht derartige Gedankenreihen verbinden dürfte, wie sie die in Anm. 4 p. 69 genannten und andre Erklärer Kol. 3_{17} und Eph. 5_{20} als Erklärung von ἐν ὀν. angeben. Wer nach des Apostels Mahnung alles „im Namen Jesu“ thun will, muss natürlich an Jesus glauben, er wird auch mehr oder weniger all seine Lebensäusserungen bestimmt sein lassen durch sein Verhältnis zu Jesus, alles thun „in seinem Sinn“: aber das alles ist nicht Erklärung des sprachlichen Ausdrucks und um diese handelt es sich hier. —

---

1) Richtig nur Schnedermann (Kommentar): „Unsere Nennung seines Namens beim Danken . . . .“

2) Sehr gute Bemerkungen über ἐν τ. ὀνόματι bei Harless, Kommentar zu Eph. 5_{20}, p. 483ff.

Ganz wie Kol. 3 17 ist Ignat., Smyrn. 4 2 zu verstehen: *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ· μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ebenso Ignat., Rom. im Gruss: *ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χριστοῦ*; vgl. Smyrn. 12 2. Der Schreiber grüsst die Gemeinde, indem er den Namen Jesu Christi nennt, d. h. betend nennt. Freilich ist dies betende Nennen durch den Ausdruck sehr der Formel nahe gebracht. Von dieser ignatianischen Stelle aus begreift sich dann auch der Gruss im Barnabasbrief 1: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, ἐν εἰρήνῃ.* Die Worte sind hier ganz formelhaft geworden und gebraucht. —

Das richtige Verständnis von *ἐν ὀνόματι* Kol. 3 17 und Eph. 5 20 lässt m. E. auch helles Licht auf eine verwandte und, wie mir scheint, durchweg missverstandene Phrase fallen. Die Regel, die Paulus an der(den) genannten Stelle(n) giebt, hat er selbst befolgt. Röm. 1 8 *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; 7 25 *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Gewiss ist dieses *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* sprachlich nicht identisch mit *ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ.*; aber wir ersehen aus dem letzteren, wie das *διὰ Ἰησ. Χρ.* sich vollzieht [1]): nämlich unter, durch Nennung, Erwähnung Jesu Christi [2]); — dass mit dem *διὰ Ἰησ. Χρ.* noch andre Gedankenreihen verbunden sein können und sind, kommt hier nicht in betracht. — Die im folgenden noch zu erwähnende Reihe von paulinischen parallelen Ausdrücken: *παραγγέλλομεν .... ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ.* II Thess. 3 6; *παρακαλῶ διὰ τοῦ ὀνόμ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ.* I Kor. 1 10; *παραγγελίας ἐδώκαμεν ..... διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* I Thess. 4 2, darf als Illustration herangezogen werden, als Beweis aber vor allem zwei Stellen aus Justin, Apol. I, 65: .... *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ... ποιεῖται,* und c. 67: *ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ*

1) Vgl. Kol. 3 17 ... *πάντα ἐν ὀνόματι κυρ. Ἰησ. ...... δι' αὐτοῦ.*

2) Vgl. auch Esther 3 12. 8 10, wo das hebräische בשם המלך durch *διὰ τοῦ βασιλέως* wiedergegeben wird (cf. oben p. 41, Anm. 2).

υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Dass *ἐν* (*τῷ*) *ὀνόματι Ἰησοῦ* im wesentlichen gleichen Sinn hat wie *διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησ.*, bedarf keines Beweises; dass *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησ.* in diesen Verbalverbindungen im wesentlichen mit *διὰ Ἰησοῦ* identisch ist, geht dann aus diesen Justin-Stellen hervor [1]). Hier haben wir den Schlüssel zum Verständnis, wenigstens dem ursprünglichen Verständnis, und zur Genesis der in den kirchlichen Gebeten noch heute gängigen Formel „durch Jesum Christum (unsern Herrn)“, die meist ohne organischen Zusammenhang mit dem Satzgefüge den Gebeten angehängt wird [2]). In ähnlicher Weise wie *ἐν* (*τῷ*) *ὀνόματι Ἰησοῦ* (cf. oben p. 60f.) ist dann das *διὰ* (*τοῦ κυρίου*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* stereotyp und formelhaft geworden. Die Stereotypierung begann früh; sie liegt bereits vor Röm. 16_{27}. Jud. 25. Did. 9_{3}. Auf die biblisch-theologische resp. religionsgeschichtliche Seite der Sache ist noch zurückzukommen, Teil II. —

Ist nach all diesem Kol. 3_{17} (u. Eph. 5_{20}) *ἐν ὀν. κυρ. Ἰησ.* zweifellos zu übersetzen: unter Aus-, Anrufung des Namens des Herrn Jesu, so ist damit auch die Erklärung Brandts, die sich übrigens bereits bei Grotius [3]) und namentlich Vitringa [4]) findet, als unrichtig erwiesen. Um ihres scharfsinnigen Erneuerers willen sei sie hier noch mit wenigen Worten besprochen. Brandt erklärt, cf. p. 581f., Kol. 3_{17} unsere Formel etwa als: im Hinblick, mit Rücksicht auf, bestimmt durch den Herrn Jesus. Die Bedeutung sei im Sinne von I Kor. 10_{30} (soll heissen $_{31}$) zu suchen: *εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε,* und dazu sei eine schöne Parallele in der Mischna Aboth II, 12/17 וכל מעשיך יהיו לשם שמים. Und nun wird Kol. 3_{17} darnach erklärt: „Lasst alle eure Lebensäusserungen durch Christus bestimmt sein; euer Leben bis in alle Unterteile den Charakter annehmen . . . .“ Damit habe aber *ἐν ὀνόματι κυρ.* den Sinn des hebräisch-aramäischen

---

1) Zur sachlichen Gleichheit von *διὰ τοῦ ὀνόμ. Ἰησ.* und *διὰ Ἰησ. Χριστ.* vgl. Chrysost. zu II Thess. 3_{6} und Theophylakt zu I Kor. 1_{10}.

2) Schwerlich ist die gewöhnliche Deutung von *διὰ Ἰησ. Χριστ.* richtig, wie sie z. B. auch von B. Weiss zu Röm. 1_{8} gegeben wird.

3) Grotius, Annotat. in ep. apost. zu Kol. 3_{17}: Hebraeorum dictum est: יהיו כל מעשיכם לשם שמים.

4) Vitringa, Sacrar. observationum lib. III, c. XXII $_{14}$.

Terminus לשם, p. 582 [1]); der Autor des ursprünglichen Kolosserbriefes dachte an dieses לשם und hat darnach vermutlich *εἰς ὄνομα* geschrieben, p. 593; erst der letzte Redaktor, der *εἰς ὄνομα* nicht mehr verstand, machte *ἐν ὀνόματι* daraus. Ebenso der Autor ad Ephesios, vgl. p. 582. — Scharfsinnig ist diese Erklärung zweifellos, genauer geprüft erscheint sie als eine Kette von exegetischen Willkürlichkeiten. Willkürlich ist es doch, deswegen weil I Kor. 10_{31} eine gewisse Aehnlichkeit mit Kol. 3_{17} zeigt, diese Stelle zur Exegese eines bestimmten einzelnen Ausdrucks in Kol. 3_{17} heranzuziehen; Willkür auch, auf dem Irrwege über I Kor. 10_{31} das rabbinische Logion zur Parallele von Kol. 3_{17} zu stempeln und nun *ἐν ὀνόματι* im Sinn von לשם zu erklären. Willkürlich ist die Trennung der exegetischen Erklärung von Kol. 3_{17} und Eph. 5_{20}, und gewagt schliesslich — auf dieser Unterlage — die Konjektur von *εἰς ὄνομα* als der ursprünglichen Lesung für *ἐν ὀνόματι*.

c. II Thess. 3_{6} (Act. 16_{18}); vgl. Ignat. ad Polyc. 5_{1}. Abgesehen von allem andern ist Unsicherheit über die Bedeutung von *ἐν ὀνόματι τ. κυρίου* an dieser Stelle durch die Parallele von *διὰ τοῦ ὀν.*, I Kor. 1_{10}, ausgeschlossen. Paulus vermahnt die Gemeinde, indem er den Namen Jesu Chr., des von ihr anerkannten Herrn, nennt und das Gewicht seiner Mahnung so, durch den Hinweis auf ihn, verstärkt. Auf die 3. paulinische Wendung gleichen Sinnes, *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, I Thess. 4_{2}, ist bereits hingewiesen [2]), p. 71.

d. I Kor. 5_{4}. An der interessanten Stelle I Kor. 5_{4}, an der über den Blutschänder in der korinthischen Gemeinde und sein Gericht gesprochen wird, ist es bekanntlich strittig, ob *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ* mit dem Partizipialsatz *συναχθέντων ὑμῶν* .... oder mit dem Infinitiv *παραδοῦναι* zu verbinden sei [3]). Eine Entscheidung ist kaum zu fällen. Mir erscheint es immer wieder als das Natürliche, *ἐν τ. ὀνόμ.*

---

1) Cf. auch Vitringa a. a. O.

2) Ausserdem findet sich bei Paulus noch *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (Χριστῷ)* bei den Verben des Ermahnens, I Thess. 4_{1}, II Thess. 3_{12}; doch weist diese Wendung sprachlich und sachlich auf eine andere Vorstellungsreihe.

3) Weizsäcker in seiner Übersetzung schlägt einen dritten, allerdings schon früher betretenen Weg ein, indem er es mit *κέκρικα* ver-

mit παραδοῦναι zu verknüpfen, da σὺν τῇ δυνάμει τ. κυρ. ἡμ. Ἰησοῦ doch wohl zu συναχθέντων ὑμῶν gehört und eine doppelte Bestimmung ähnlichen Inhalts zum Partizipialsatz nicht wohl möglich ist [1]). Aber ob es zu συναχθέντων oder zu παραδοῦναι gehört: die Bedeutung ist jedenfalls die gleiche [2]), nämlich: unter Nennung, Anrufung des Namens des Herrn Jesu. Das συνάγεσθαι oder das παραδοῦναι ist nur ein Spezialfall des ποιεῖν πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Kol. 3 17: Jesu Anrufung steht an der Spitze alles Thuns, zumal so wichtigen Thuns wie eine Gemeindeversammlung oder die Verurteilung eines Sünders.

e. Die letzte der in betracht kommenden paulinischen Stellen I Kor. 6 11 ist für unsere Hauptfrage die wichtigste und interessanteste; betrifft sie doch die Taufe selbst. Sie ist nicht ohne Schwierigkeiten. Aber meine Erklärung scheint mir, obwohl sie auch hier von der üblichen durchaus abweicht, nicht anfechtbar zu sein und manche Schwierigkeit der Stelle zu beseitigen.

Die Aoriste in V. 11 bezeichnen einen in der Vergangenheit liegenden abgeschlossenen Akt und zwar in diesem Fall ein und denselben. Dieser Akt ist die Taufe [3]). Ἐν τ. ὀν. τ. κυρ. Ἰησ. Χρ. und ἐν τ. πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν sind auf gleicher Stufe stehende Modalbestimmungen zu allen 3 Verben [4]), wenn auch vielleicht jede von ihnen zu dem einen Verbum besser passen mag als zu dem andern. Sie bezeichnen die Art und Weise, in der, — genauer die Mittel, durch welche das ἀπολούσασθαι, ἁγιασθῆναι und δικαιωθῆναι sich vollzogen hat.

---

bindet. Ebenso Boehmer p. 71/72. Aber der Weg scheint mir nicht gangbar zu sein.

1) Eine Analogie mit Mt. 18 20 (cf. Heinrici u. a.) ist erstens nicht sicher, zumal wenn man ἐν τ. ὀν. in der hergebrachten Weise versteht, und könnte zweitens auch nichts beweisen.

2) Die gewöhnliche Auffassung ist auch hier: im Auftrage, in der Autorität des Herrn Jesu Christi. Auch Brandt, p. 571.

3) So fast durchgehends alle neueren Exegeten. Man kann Heinrici vielleicht zugeben, dass ἀπολούεσθαι sich nicht mit βαπτίζεσθαι deckt, sondern der weitere Begriff ist: die Beziehung auf die Taufe ist damit nicht aufgehoben.

4) Die Versuche, die beiden Bestimmungen auf die Zeitwörter zu verteilen (cf. Ritschl), sind abzulehnen, vgl. auch Gloel, Heinrici, Althaus.

Denn dass das ἐν hier instrumental [1]) zu fassen ist, geht meines Erachtens deutlich aus ἐν τῷ πνεύματι, vgl. I Kor. 12 13 ἐν ἑνὶ πνεύματι: „vermittelst eines Geistes", und aus der Rolle hervor, die das πνεῦμα bei der Taufe nach paulinischer Auffassung spielt. Nach paulinischer Anschauung wird bei der Taufe der Geist mitgeteilt: durch ihn vollziehen sich jene Akte, I Kor. 6 11, und durch das ὄνομα Jesu Christi. „Ihr liesset euch abwaschen, ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt durch [2]) den Namen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes." „Durch den Namen", d. h. aber: durch Nennung, Aus- oder Anrufung des Namens . . . . ., denn anders kann das Sich-Abwaschen u. s. w. in einem, durch einen Namen sich doch nicht vollziehen und gedacht werden. Damit haben wir die bisher immer festgestellte Bedeutung von ἐν τ. ὀνόματί τινος [3]). — Da in ἐν τῷ πνεύματι ein objektiver Faktor [4]) als Mittel angegeben wird, ist es wahrscheinlich, dass das Gleiche auch von ἐν τ. ὀν. gilt, und unwahrscheinlich, dass damit ein subjektives Moment [5]) eingeführt [6]), also zu übersetzen wäre: unter, im Bekenntnis des Namens.

Die gegebene Deutung findet nicht zum wenigsten darin eine starke Stütze, dass V. 11 sich auf die Taufe bezieht und bei der Taufe das ὄνομα Ἰησοῦ eine wichtige Rolle spielte [7]). Vgl. Teil II. Inwiefern das letztere als Mittel des ἀπολούσα-

1) Holsten, D. Ev. des Paulus I, p. 291; ebenso Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe, p. 56, Anm. 1. Freilich sollte dann nicht eigentlich übersetzt werden: „in Kraft des Geistes", wie A. thut, p. 54. 55.

2) Cf. auch Weizsäcker.

3) Zu derselben Erklärung kommt man, wenn man von der allgemeinsten Bedeutung von ἐν = „in der Sphäre" ausgeht.

4) Vgl. auch Althaus, p. 115, und Holsten, a. a. O.

5) Das logische Subjekt von ἐν τ. ὀν. ist demnach ein anderes als das von ἀπελούσασθε.

6) Vgl. Meyer-Heinrici. Noch weniger natürlich: „im Glauben an", Wittichen in Schenkels Bibellexikon s. v. „Name".

7) Holsten a. a. O., p. 291 Anm. und nach ihm Gloel, Der heilige Geist, p. 151, weisen wenigstens darauf hin, dass der Ausdruck in V. 11 dadurch bestimmt sei, „dass die Anschauung des βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ. das Bewusstsein des Paulus beherrschte".

σϑαι, ἁγιασϑῆναι und *δικαιωϑῆναι* gelten kann, darüber später an seiner Stelle, Teil II.

Der Fehler der üblichen Erklärung unserer Stelle scheint mir wesentlich in dem Verständnis von *ὄνομα* zu liegen. Von bestimmten biblisch-theologischen Anschauungen beherrscht sieht man [1]) im *ὄνομα τ. κυρ. Ἰησ. Χρ.* das, was der Name besagt, also das Heil, das in diesem Namen beschlossen ist; charakteristisch, um ein Beispiel für viele anzuführen, Althaus p. 115: „Denn das *ὄνομα Χριστοῦ* ist ebenso wie im Taufbefehl der Terminus für die Bezeichnung des lebendig gegenwärtigen Christus selber mit seiner heilsmittlerischen Bedeutung für uns.“ Damit wird man aber dem Begriff *ὄνομα* in keiner Weise gerecht; und die Erklärung von *ἐν τῷ ὀνόματι* wird notwendig schief. Denn vom *ὄνομα Ἰησοῦ* gilt dasselbe, was bereits vom שם יהוה im a. T. gesagt worden ist. So gewiss nicht zu bestreiten ist, dass der Name Jesu das repräsentiert, was Jesus für uns bedeutet, besser gesagt, dass mit seinem Namen für den Hörenden sich ohne weiteres die Vorstellung seiner Bedeutung für uns, seines Heilswerkes u. s. w. verbindet, so gewiss hat der Begriff *ὄνομα* seine eigentliche Bedeutung (= Bezeichnung, Benennung) auch hier nicht verloren [2]). Eine Erklärung, die diesen notwendigen Ausgangspunkt nicht aus dem Auge verliert [3]), wird m. E. immer irgendwie in die Richtung führen, in der die von mir gegebene liegt.

1) Wie es scheint, durchweg.

2) Das gilt auch von den sonstigen präpositionellen Verbindungen mit *ὄνομα* im n. T.: *διὰ τὸ ὄνομα* Jesu Mt. 10 22. 24 9. Mk. 13 13. Lk. 21 17. Joh. 15 21. I Joh. 2 12. Apokal. 2 3; *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος* Jesu Mt. 19 29. Lk. 21 12 und *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* Jesu Act. 5 41. 9 16. 15 26. 21 13. Röm. 1 5. III Joh. 7: Es ist immer das *ὄνομα* gemeint, das genannt, bekannt oder angerufen, also benutzt wird oder werden soll.

3) Brandt vergisst bei seiner Erklärung von I Kor. 6 11 das nicht, aber er trifft m. E. das Richtige trotzdem deshalb nicht, weil er einerseits auf einen talmudischen Gebrauch von שם sieht, andererseits die Rolle des „Namens“ bei der Taufe übersieht, bzw. wenigstens bei Paulus nicht richtig auffasst. Er nimmt *ὄνομα* hier, nach talmudischem Gebrauch von שם, als „Rechtstitel“, „Kategorie“ und findet an unserer Stelle den Gedanken ausgesprochen, p. 569 f. vgl. 589, „. . . . ihr seid gerechtfertigt . . . . . in dem Namen des Herrn Jesu [als mit Christo so verbunden, dass ihr mit unter seinem Titel steht und durchgeht]

3. Die Johanneischen Schriften.

a. In den johanneischen Schriften sind für uns am wichtigsten und interessantesten die bekannte Phrase *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) Joh. 14 13. 14. 15 16. 16 24. 26 und die mit ihr zusammengehörenden Wendungen *πέμπειν* 14 26 und *διδόναι ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) 16 23 [1]).

Die Phrase „beten im Namen Jesu" ist im Grunde noch immer eine crux der Exegese, obwohl der Begriff des Gebets im Namen Jesu zu den bekanntesten und scheinbar selbstverständlichsten christlichen Begriffen gehört. Die Geschichte ihrer Erklärung scheint mir zum grössten Teil eine Leidensgeschichte zu sein. Je mehr man in den genannten Stellen die Grundlage für die Theorie des christl. Gebetes, bzw. die Beschreibung des innersten Geheimnisses des christl. Gebetes zu sehen sich gewöhnte, desto mehr interpretierte man an diesem Ausdruck und in ihn hinein. Ich kann in diesem Zusammenhang natürlich nur ganz flüchtig fremde Anschauungen berücksichtigen: die beste Kritik muss auch hier die eigene Anschauung und ihre Begründung sein. —

Die nüchternste Erklärung geben unter den Neueren B. Weiss [2]), Brandt a. a. O. p. 572, und H. Holtzmann [3]) (im Lehrbuch der neutest. Theologie; etwas anders im Hand-Comm.), nämlich: „in meinem Auftrage". Zwar ist ja „im Auftrage", wie aus dem Bisherigen deutlich sein dürfte, nicht die selbstverständliche Bedeutung von *ἐν τῷ ὀνόμ.*; aber man könnte sich hier immerhin auf Joh. 5 43 und 10 25 berufen, wo freilich

. . . ." Die Erklärung ist nicht haltbar; aber sie ist auf jeden Fall besser als die herkömmliche.

1) Falls nicht *ἐν τ. ὀν. μου* mit AD . . . . it vg cop syr. [str] u. a. vor *δώσει* stehen muss. Die oben bevorzugte Lesart scheint die bessere zu sein.

2) Vgl. Meyer-Weiss, Johannes-Evangelium; Weiss, Lehrb. der bibl. Theologie [6] 154 d. Nach M.-Weiss wird dieselbe Erklärung von Schanz vertreten.

3) Holtzmann ist freilich nur halbwegs hierher zu rechnen; denn er erklärt a. a. O. II, p. 483: „Beten im Namen Jesu . . . . . . heisst somit: in seinem Auftrag (vgl. I Joh. 5 14), d. h. mit bewusster Berufung auf ihn etwas erbitten . . ." Die Erklärung: „mit bewusster Berufung auf ihn" geht über „in seinem Auftrag" hinaus.

diese Bedeutung auch keineswegs über allem Zweifel erhaben ist. Indes ist diese Erklärung nicht haltbar. Sie ist nicht durchführbar [1]) an den Stellen 16 23 und 14 26, an denen einen andern Gebrauch von ἐν τ. ὀν. anzunehmen kein Recht vorhanden ist [2]), und ist inhaltlich wenig befriedigend, vgl. z. B. Joh. 14 14, auch 16 24. —

Die beliebteste Erklärung ist heute zweifellos: „in meinem Geist und Sinn". Darauf laufen doch die meist wortreichen Umschreibungen der meisten neueren Ausleger hinaus [3]), vgl. Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer, Keil, Luthardt, Boehmer u. a., selbst Brandt p. 572. Manche nehmen dabei *ἐν τῷ ὀνόματι* Jesu als wesentlich gleich mit *ἐν Χριστῷ* [4]); andere finden neben dem subjektiven Moment noch ein objektives in dem Ausdruck [5]): „im Hinblick auf Jesu Reich, Zweck", und ähnlich [6]). Von diesen Erklärungen gilt das zu Kol. 3 17 bemerkte: sie sind ein Versuch, die Sache zu erklären mit Hilfe von Gedanken, die z. T. dem johanneischen Material, z. T. aber lediglich modernen Anschauungen über das Gebet entnommen sind; als Erklärung des vorliegenden sprachlichen Ausdrucks kommen sie kaum in Betracht [7]).

---

1) Weiss erklärt deshalb an diesen Stellen „statt meiner"; den Beweis für Möglichkeit und Recht dieser Übersetzung bleibt er schuldig und muss er schuldig bleiben. — Brandt giebt die Notwendigkeit der gleichen Erklärung von 16 23 implicite zu, entzieht sich aber der Schwierigkeit, indem er die Worte *ἐν τ. ὀνόμ. μου* wegen der Unsicherheit ihrer Stellung als Glossem streicht; eine Erklärung von 14 26 finde ich bei ihm nicht. — Zu Holtzmanns Erklärung von 16 23 und 14 26 s. unten.

2) Vgl. 16 23 und 24!

3) Vgl. zu Kol. 3 17 oben.

4) Z. B. Lücke, Luthardt.

5) Z. B. Lücke, Tholuck; vgl. auch Meyer.

6) Man operiert vielfach mit dem Hinweis auf I Joh. 5 14. Aber es ist doch exegetisch kaum richtig, m. E. voreilig und willkürlich, deswegen, weil dort auch eine Aussage über Gebetserhörung vorliegt, von der dortigen Bestimmung *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* auf den Sinn von *ἐν τ. ὀνόματί μου* an unseren Stellen schliessen zu wollen.

7) Cremers allgemeine Bemerkung „Das was die Handlung begleitet und charakterisiert, griechisch gedacht die Sphäre, in der sie sich bewegt, dies ist je nach seinen verschiedenen Seiten die Bedeutung des *ἐν ὀν.*" zeichnet sich durch exegetischen Takt aus und weist auf den richtigen Weg. Seine spezielle Erklärung von *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόμ.*

Abseits von der grossen Heerstrasse suchen einen Weg zum Verständnis P. Christ, Die Lehre vom Gebet n. d. neuen Test., 1886, p. 69 ff., und ähnlich H. Holtzmann im Hand-Comm. Nach ihnen ist „bitten im Namen Jesu": bitten als ein nach ihm Genannter, ein Glied seiner Gemeinschaft, d. h. schliesslich „in Angelegenheiten dieser Gemeinde" (Christ), „in christl. Gesinnung" (Holtzm.). Aber weder der Beweisgang Christs über Mt. 18 20. Joh. 16 23. 26 und Mk. 9 37. 41 noch die Anknüpfung Holtzmanns an den nationalen Charakter des israelitischen Gebets können von dem Recht dieser Auffassung überzeugen; es fehlt auch hier an einer wirklichen Erklärung des Ausdrucks.

Die Sache liegt m. E. nach der bisherigen Untersuchung ganz einfach und klar. *Αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* heisst ganz in Analogie mit der Grundbedeutung von *ἐν τῷ ὀνόματι* im n. T. und in der Septuag.: bitten unter Gebrauchmachung von, unter Nennung, Anrufung meines Namens. Das Resultat der bisherigen Untersuchung, die parallelen — richtig verstandenen — Wendungen *προσεύχεσθαι, αἴρειν χεῖρας, ψάλλειν, ἐξομολογεῖσθαι, αἰνεῖν, ἐπικαλεῖσθαι, βοᾶν ἐν ὀνόματι* in der Septuag., die apostolische, nachapostolische, kirchliche Sitte des Betens „im Namen Jesu" Kol. 3 17. Eph. 5 20, endlich das *δυνάμεις ποιεῖν* und *δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀνόματι* Jesu beweisen die Richtigkeit der Erklärung. Auch auf das Zeugnis der Exegese der griechischen Väter sei hingewiesen [1]).

Einen vollgiltigen Beweis liefert zu all diesem m. E. der Zusammenhang von Joh. 14 13. 14. An dieser Stelle, an der die Verheissung der Erhörung des Gebets „im Namen Jesu" zuerst auftritt, bezieht sie sich offenbar, vgl. V. 12, auf die „Werke", die die Gläubigen — gemeint sind zwar alle Christen, aber in erster Linie die Apostel, — thun können und nach Jesu Hingang thun werden. Was sind das für Werke? Das ergiebt

---

μου aber lässt einen richtigen Kern unter einer allzu theologischen Schale fast ganz verschwinden.

1) Chrysost., Hom. zu Joh. 14 13 (Migne 59, p. 402): *Τί δέ ἐστιν· ἐν τῷ ὀνόματί μου; Ὅπερ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει.* — Theophylakt zu Joh. 14 13 (Migne 124, p. 177) *Δείκνυσι γὰρ ἡμῖν ἐνταῦθα τὴν μέθοδον τῆς θαυματουργίας. Διὰ γὰρ αἰτήσεως καὶ προσευχῆς καὶ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ θαυματουργεῖν τις δύναται.*

sich aus ihrer Gleichstellung mit den ἔργα Jesu, V. 12. Die ἔργα Jesu, von denen der 4. Evangelist immer wieder redet, deren Zweck und Erfolg ist, Glauben hervorzurufen [1]) 10 37. 38. 14 11. 15 24. 7 3. 21, und die er auch wohl „Werke Gottes", „des Vaters" und ähnlich nennt 9 3. 4. 10 37. 5 36. 14 10, sind zweifellos seine Wunder und Zeichen, identisch mit den σημεῖα, von denen auch gesagt wird, dass sie Glauben erzeugen, 2 11. 23. 6 2. 14. 12 15, vgl. 4 45. 11 45. Von hier fällt nach meiner Meinung das volle Licht historischen Verständnisses auf Joh. 14 13. Mit den Werken, deren Möglichkeit in der Erhörung des Bittens im Namen Jesu begründet liegt [2]), sind die σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις (II Kor. 12 12) gemeint, die der apostolischen wie nachapostolischen Zeit als Beglaubigung der Predigt des Evangeliums und als ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως [3]) I Kor. 2 4 galten. Diese aber geschahen, wie wir wissen, nach dem Zeugnis der Evv. und der Acta, von den späteren zu schweigen, ἐν (ἐπὶ) τ. ὀνόματι Jesu, d. h. unter Nennung, Anrufung des Namens Jesu (cf. auch Teil II). Darauf müssen wir also exegetisch genau die Verheissung der Gebetserhörung 14 13. 14 und dann auch 15 16. 16 24. 26, wenigstens in erster Linie [4]), beziehen; von da aus wird auch die oben gegebene Erklärung von ἐν τῷ ὀνόματί μου bestätigt, ja gefordert. Was Brauch und Thatsache war, wird vom Evangelisten durch ein Wort, eine Verheissung Jesu bestätigt und sanktioniert [5]). Mit dieser

1) Daneben befindet sich bekanntlich noch eine — andere? — Schätzung des Wunders und des aus ihm erwachsenden Glaubens im Joh.-Ev. Zu dieser innerjohanneischen „Antinomie" vgl. Holtzmann, Neutest. Theologie II, p. 489 f. Ob aber die dort gegebene Erklärung richtig ist?

2) „Denn das καὶ V. 13 fügt die 2. Hälfte des von ὅτι abhängigen Begründungssatzes an", M.-Weiss; so die meisten.

3) Die direkte Beziehung auf die Wunder wird somit von Weiss mit Unrecht geleugnet; der Begriff des „Berufswerkes" (vgl. Komm. zu 14 13) scheint mir von aussen an den Text herangebracht; man kann ihm nur insofern Berechtigung zugestehen, als alle Wunder der Apostel u. s. w. nach der damaligen Auffassung Glauben wecken sollten und demnach Berufswerke genannt werden können.

4) Es soll nicht bestritten werden, dass daneben noch eine allgemeinere Beziehung der Verheissung möglich ist; in betracht kommt zunächst der oben bezeichnete konkrete Sinn.

5) Damit soll keineswegs die Möglichkeit geleugnet werden, dass

Erklärung von 14 13 streitet 14 26 nicht, wenn hier als Voraussetzung ein „bitten im Namen Jesu" auch um den Geist anzunehmen ist; denn der Besitz des πνεῦμα ist bekanntermassen die Voraussetzung für das Wunder [1]).

Und schliesslich sei noch auf eins hingewiesen. Nach der deutlichen Anschauung des Joh.-Ev. war das Gebet im Namen Jesu thatsächlich, d. h. aber auch: möglich, erst nach der Verklärung des Herrn, vgl. insbesondere 16 24. 26. Das ist unverständlich, wenn ἐν τ. ὀνόμ. μου erklärt wird „in meinem Auftrage" oder „in meinem Geist und Sinn". Warum sollten die Jünger nicht schon zu Jesu Lebzeiten in seinem Auftrage oder gar in seinem Sinn gebetet haben oder beten können? Im Gegenteil, Jesus hat sie ja zum mindesten in seinem Geist beten gelehrt, vgl. Lk. 11 1ff. Mt. 6 6ff. Die Sache hellt sich sofort bei meiner Erklärung auf. Denn selbstverständlich konnte Jesu Name im Gebet erst genannt, in irgend einer Form angerufen werden, nachdem sein Träger zur Rechten Gottes erhöht war [2]).

In den Zusammenhang der Stellen selber fügt die gegebene Erklärung sich sehr gut ein, wie nicht näher ausgeführt zu werden braucht. Nur eins sei noch bemerkt. Es ist nicht etwa eine Schwierigkeit für unsere Erklärung, wenn in 14 14 μὲ zu lesen wäre und wenn, in V. 14 und danach auch in V. 13, Jesus selbst als Objekt des Gebets gedacht werden müsste. Die Schwierigkeit — wenn sie überhaupt eine solche ist — liegt in der Sache begründet, insofern die Grenzlinie zwischen dem Gebet zum Vater im Namen Jesu und dem Gebet zu Jesus selbst im Joh.-Ev. eine sehr undeutliche ist. Weizsäcker

---

die Verheissung Joh. 14 13. 14 auf ein Wort Jesu zurückgeht. Eine Untersuchung der Frage ist natürlich hier nicht möglich: bei der Eigenart des 4. Evangelisten — das ist wohl allgemein zugestanden — sind wir jedenfalls berechtigt, das in den Reden Gesagte zunächst als Anschauung des Evangelisten und seiner Kreise zu betrachten — unbeschadet der Frage nach der Geschichtlichkeit, deren Kanon bei den Synoptikern liegt.

1) Cf. u. a. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister.

2) Ob in dieser Angabe Joh. 16 24 ein Widerspruch, vielleicht ein bewusster Protest gegen synopt. Stellen wie Lk. 10 17. Mk. 9 38f. vorliegt?

nennt deshalb (Apost. Zeitalter [2] p. 519) das Gebet im Namen Jesu ein Gebet zu Jesus, vgl. auch Zahn, Die Anbetung Jesu (s. u. Anm. 3) p. 32; mit Recht insofern, als, wie gesagt, eine Grenze zwischen dem Gebet zum Vater im Namen Jesu und dem Gebet zu Jesus selbst nach johanneischer Anschauung kaum noch vorhanden zu sein scheint. Die Übersetzung der Formel ἐν τ. ὀν. μου = „unter Nennung, Anrufung meines Namens" wird davon nicht berührt und bleibt einwandfrei, auch wenn 14_{14} und $_{13}$ (16_{24}) die Bitte als an Jesus gerichtet gedacht ist [1]).

Diese Erklärung des „bitten im Namen Jesu" ist freilich sehr viel nüchterner [2]) und kahler als die gewöhnliche Erklärung, aber ich glaube kaum, dass das ihrer Richtigkeit Abbruch thun darf [3]). Auf die biblisch-theologische Seite der Frage einzugehen ist bei der Aufgabe meiner Arbeit kein Anlass; doch wird im 2. Teil Gelegenheit sein, auf sie zurück zu kommen. —

Eine indirekte Bestätigung für die Richtigkeit meiner Erklärung bietet der Umstand, dass dieselbe auch den passenden Schlüssel zu Joh. 14_{26} und 16_{23} liefert, was von den anderen

---

1) *Αἰτεῖν ἐν τ. ὀνόμ. μου* $14_{13.\,14}$ (16_{24}) würde dann (im Unterschied von 15_{16}) eine unmittelbare Parallele an den alttest. Phrasen *προσεύχεσθαι, ψάλλειν* u. a. *ἐν ὀνόματι κυρίου* haben, in denen ja auch der in der Formel genannte *κύριος* (Jahve) das Objekt der Anbetung ist.

2) Christ in dem schon zitierten Buch p. 69: „Die wörtliche Fassung, wonach der Name als solcher beim christlichen Beten und Handeln nie fehlen dürfe, verrät einen Buchstabenglauben . . . . . ." Was sucht man denn bei der Exegese anders als die „wörtliche Fassung"? Nur sie hat Recht; denn nur von ihr aus kann man sichere Schritte vorwärts thun. Christ beachtet allerdings diese „wörtliche" Fassung nicht. Die von ihm angegebenen biblisch-theologischen Bedenken gegen sie bedürfen noch erst der Revision.

3) Eine mir sehr willkommene Bestätigung meiner Auffassung finde ich nachträglich bei Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel 1885 (wieder abgedruckt in den „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" 1894), dessen Anschauung merkwürdiger Weise wenig berücksichtigt ist. Zahn findet in unserem Ausdruck freilich auch mehr und anderes als ich, aber er konstatiert doch wenigstens zunächst sans phrase p. 31 f. „Im Namen Jesu beten heisst zunächst nichts anderes als unter Berufung auf ihn und in dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zu ihm (?) Gott anrufen. Das Aussprechen des Namens Jesu im Gebet bedeutet . . . ."

Erklärungen nicht gilt [1]). Speziell bei dem Verhältnis, in dem die Verse 16_{23} und 16_{24} zu einander stehen, liegt es ja klar auf der Hand, dass der gleiche Ausdruck hier den gleichen Sinn haben muss. Die Jünger sollen bitten unter Nennung, Anrufung des Namens Jesu; der Vater will geben bei [2]) Nennung des Namens Jesu: wenn sie in ihrem Gebet den Namen Jesu nennen. Und nicht anders liegt es 14_{26}. —

b. In dem ersten Schlusswort des Joh.-Ev. 20_{31} wird als Zweck der Abfassung des Evangeliums angegeben: *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς . . . . καὶ πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* [3]). Das heisst nicht: „in der durch den Namen Jesu bezeichneten Gedankenwelt“ [4]), auch nicht: „in der Offenbarung seines Wesens“ [5]) oder ähnlich. Sondern: bei, durch Nennung seines Namens, d. i. aber: im Bekenntnis und — oder? — Anrufung seines Namens. Das scheint mir ganz zweifellos nach Röm. $10_{12.13}$, nach Act. 4_{12} und auch der bekannten Bezeichnung der Christen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Ob mehr an das Bekenntnis oder mehr an die Anrufung des Namens gedacht ist, lässt sich nicht wohl bestimmen; vermutlich sind die beiden Begriffe nach altchristl. Anschauung überhaupt nicht zu trennen.

---

1) Weder die Erklärung „in meinem Sinn“ noch die „in meinem Auftrage“ befriedigt natürlich an unseren beiden Stellen. Die Vertreter jener greifen hier meist zu der Deutung „zur Verherrlichung“ Jesu, „in Jesu Sache“ oder ähnlich, deren sprachliche Rechtfertigung mir völlig dunkel ist. B. Weiss, der $14_{13.14}$ „in meinem Auftrage“ erklärt, setzt hier statt dessen ein: „anstatt meiner“ (ebenso Tholuck, Ewald, Schanz). Ich halte diese Deutung nicht, wie H. Holtzmann, für sprachlich möglich; aber gesetzt, sie wäre es, so erhebt sich sofort eine neue Schwierigkeit. Syntaktisch richtig verbunden gehört *ἐν τ. ὀνόμ. μου* zum Verbum, resp. zum ganzen Satz. Das würde aber 14_{26} den unmöglichen Sinn ergeben, dass der Vater in Stellvertretung des Sohnes den Geist sende. Deshalb muss Weiss hier *ἐν τ. ὀν μου* zum Objekt ziehen („als meinen Stellvertreter“), — vgl. auch Wilke, Hermeneutik, und Wahl, Clavis — während er es 16_{23} mit dem Verbum verknüpft!

2) Das logische Subjekt von *ἐν τ. ὀν.* ist 14_{26} und 16_{23} eben ein anderes als das des Verbs: ein schon mehrfach beobachteter Fall.

3) Vgl. *σωθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι* Act. 4_{12}.

4) O. Holtzmann, Das Joh.-Ev. p. 304; H. Holtzmann.

5) Luthardt.

c. Ebenso fällt die eigenartige Wendung *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Gottes) Joh. 17 11. 12 nicht aus dem Rahmen des bisher beobachteten Gebrauchs von *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* heraus. Die Ausleger betonen durchweg, dass das *ὄνομα* Gottes, in welchem die Jünger bewahrt werden sollen, Gottes wahres, eigentliches Wesen bezeichne. Und gewiss ist bei dem *φανεροῦν τὸ ὄνομα* 17 6 an die Offenbarung des wahren Gottes zu denken, insofern nach gemeiner wie biblischer Anschauung mit dem „Namen“ einer Person oder Sache sich die Vorstellung von dem verbindet, was über sie bekannt und an ihr wichtig ist. Wenn aber nun die Ausleger, natürlich unter verschiedenen Nuancierungen, *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Gottes) erklären: bewahren in Gott [1]) oder in seinem Wesen, in Gemeinschaft mit Gott [2]), in seiner Offenbarung [3]), in der Erkenntnis und dem Bekenntnis Gottes [4]), in dem den ganzen Umfang christl. Religion und Sittlichkeit normierenden Gottesnamen [5]), so liegt darin wieder die schon mehrfach getadelte vollkommene Ausserachtlassung bzw. Verflachung des Begriffs *ὄνομα* vor. *Ὄνομα* kann das Wesen einer Person oder Sache nur insofern bezeichnen, als dasselbe von anderen genannt, bezeichnet wird [6]). Demgemäss heisst *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* hier: bewahren in (oder durch) [7]) der (die) Nennung Gottes, dem (den) Gebrauch des Namens Gottes — den Gott ja Jesu gegeben und dieser ihnen geoffenbart hat —, d. h. in der (durch die) Anrufung seines Namens oder, ganz weit gefasst [8]) a parte potiori, in der (durch die) Verehrung Gottes. Grotius [9]) übersetzt ganz richtig: in professione nominis tui, in cultu tuo [10]). Die Frage, ob mit dem *ὄνομα* der Vater-

---

1) Luthardt. 2) Keil. 3) Godet.

4) Meyer, ähnlich Weiss.

5) H. Holtzmann, nach O. Holtzmann.

6) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theologie II, p. 485: „Was eine Person bedeutet im Bewusstsein anderer Menschen, sprechen diese aus, indem sie ihren Namen nennen“.

7) Ich möchte es unentschieden lassen, ob das *ἐν* hier rein lokal oder instrumental zu fassen ist.

8) Über die Anrufung des Namens Gottes als wichtigstes Stück des Kultus überhaupt war früher die Rede; cf. p. 30 f.

9) Annotationes in quatuor Evang.

10) Wahl, Clavis, s. v. *ἐν*: in nomine tuo profitendo et colendo.

name gemeint sei, braucht hier nicht entschieden zu werden [1]).

d. Nach Joh. 10 25 thut Jesus seine Werke ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός. Hier scheint die Übersetzung „im Auftrage“ unausweichlich. Zweifellos giebt sie im Zusammenhang der johanneischen Gedanken einen guten Sinn; es ist ja ein in vielen Variationen wiederkehrender Lieblingsgedanke des johanneischen Evangeliums, dass Jesus der Gesandte und Beauftragte des Vaters sei und sein Reden und Thun nicht ohne den Vater geschehe (vgl. z. B. die erschöpfende Darstellung bei B. Weiss, Lehrbuch § 143). Ich will die Möglichkeit dieser Erklärung nicht bestreiten. Indes haben wir zum mindesten das Recht, zunächst den bisher bewährten Schlüssel auch hier zu probieren, er schliesst auch hier vortrefflich. „Die Werke, die ich thue unter Anrufung des Namens meines Vaters ....“ Das steht nur in vollkommener Übereinstimmung damit, dass die Zeichen und Wunder (sie sind mit den ἔργα im wesentlichen gemeint, cf. oben p. 80) bei Johannes sowohl wie bei den Synoptikern von Jesus unter Gebet vollzogen werden und als Gebetserhörungen erscheinen, vgl. Joh. 9 31. 11 22. 41. 42. 6 11. 23; Mk. 6 41. 7 34. 8 6. 7. 9 29 u. s. Damit steht auch in gutem Einklang die oben angezogene johanneische Gedankenreihe, dass Jesu Werke des Vaters Werke sind u. s. w. Wir erinnern uns auch daran, dass man Jesus vorwarf, er treibe die Teufel aus ἐν Βεελζεβούλ Mt. 12 27, wie wir mit einem rabbinischen Ausdruck sagen könnten: in, mit einem „unreinen Namen“. Es klingt wie ein Nachhall des Protestes Jesu gegen diese Verdächtigung, wenn der johanneische Christus von sich sagt, er thue seine Werke unter Anrufung des Namens seines Vaters. Ergiebt sich somit ein glatter und guter Sinn bei Annahme des gewöhnlichen Gebrauchs von ἐν τ. ὀνόματι, so ist das Nächstliegende, denselben auch hier anzunehmen.

e. Joh. 5 43. 12 13. Etwas anders liegt es nun allerdings Joh. 5 43. Freilich würden wir in der ersten Hälfte des Verses mit der Übersetzung: „ich bin gekommen unter Nennung des

1) Aber wie kommt der Evangelist zu dem eigentümlichen Ausdruck, dass der Vater dem Sohne seinen „Namen gegeben“ habe, und zu der Bestimmung des Berufes Jesu, das ὄνομα Gottes zu offenbaren? Cf. Teil II.

Namens meines Vaters (als dessen, der mich gesandt hat)“ sehr gut auskommen, aber wegen der Parallele zu ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ [1]), das doch nur heissen kann: „in eigener Autorität“, empfiehlt sich auch hier: „im Auftrage meines Vaters“. Wir würden an dieser Stelle den Übergang zu der übertragenen [2]) Bedeutung „im Auftrage“ als sich vollziehend oder auch als bereits vollzogen anzunehmen haben.

Von hier aus ist man dann vielleicht berechtigt, im Unterschied von den parallelen synoptischen Stellen Joh. 12_{13} in dem Zitat aus Ps. 118_{26} ἐν ὀνόματι κυρίου mit ἐρχόμενος zu verbinden und zu übersetzen: „gesegnet, der da kommt im Namen, im Auftrage des Herrn!“ Indes liegt eine Notwendigkeit dazu keineswegs vor; wahrscheinlich hat es auch hier bei der Verbindung mit εὐλογημένος zu verbleiben, cf. p. 53 f.

4. Katholische Briefe.

In dieser letzten Gruppe neutest. Schriften, in denen unsere Formel sich findet, sind nur wenige Stellen zu besprechen. — Das λαλεῖν [ἐν] τῷ ὀνόματι κυρίου Jak. 5_{10} ist natürlich ganz wie die gleiche Wendung in der Septuag. zu verstehen (cf. προφητεύειν τ. ὀνόμ. Mt. 7_{22}). Keines Beweises bedarf es nach meiner Untersuchung auch, dass Jak. 5_{14} zu übersetzen ist: „und sie sollen über ihm beten, indem sie ihn unter Nennung oder Anrufung des Namens des Herrn [3]) mit Oel salben“ [4]). Das ἀλείφειν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου ist nur eine spezielle Art des δυνάμεις ποιεῖν ἐν ὀνόματι Jesu. Auch für den von einigen Exegeten angenommenen Fall der Verbindung von ἐν τ. ὀν. κυρ. mit προσευξάσθωσαν bleibt die Bedeutung die

1) Vgl. Jerem. 36 $(29)_{25}$.

2) Denn das scheint mir nach der bisherigen Untersuchung sicher, dass „im Auftrage“, „in der Autorität von“ erst eine übertragene Bedeutung unserer Wendung ist; die primäre, welche die sprachliche Bildung bedingt hat, ist die von uns in der Septuag. und im n. T. als Regel festgestellte.

3) Ob die Beziehung von κυρίου auf Jesus ganz sicher ist? Vgl. V. 10, andrerseits V. 7.

4) Gut Beyschlag (Meyers Komm.) in der ersten Hälfte des Satzes: „unter glaubenszuversichtlicher Nennung des Namens des Herrn (als der zu solchem Verfahren Macht gebe)“.

gleiche, vgl. Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20}. Joh. $14_{13.14}$. 15_{16}. $16_{24.26}$. Die Übersetzung: „im Auftrage, kraft Autorität des Herrn“ bleibt ausgeschlossen.

Die beiden letzten noch zu erwähnenden Wendungen *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* I Petr. 4_{14} und *δοξάζειν ἐν τῷ ὀν. τούτῳ* 4_{16} scheinen mir abseits von dem bisher konstatierten Gebrauch der Formel zu liegen. Streng genommen gehört nach unserem Kanon (p. 13) die zweite überhaupt nicht in den Kreis der Betrachtung hinein, denn *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* bezieht sich natürlich auf das Appellativ *Χριστιανός* V. 16. Aber zu einem richtigen Verständnis von *ἐν ὀν. Χρ.* V. 14 ist V. 16 nicht zu entbehren. Sieht man in den Zusammenhang, so liegt auf der Hand, dass *ἐν ὀνόματι Χρ.* dem Sinne nach gleichbedeutend mit *ὡς Χριστιανός* und *ἐν τ. ὀνόματι τούτῳ* sein muss. In V. 14 könnte wie V. 16 *ὡς Χριστιανός* oder *ἐν ὀνόματι Χριστιανοῦ* stehen: das *ὄνομα Χριστοῦ* (beachte: *Χριστοῦ*, nicht etwa *Ἰησοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ*) kommt hier nicht als das zu bekennende, genannte nomen proprium in Frage, sondern als Wurzel der Bezeichnung „Christ“. Somit fällt von V. 16 das richtige Licht auf V. 14. Mit *ἐν ὀν. Χρ.* wird die Kategorie, in der — oder der Titel, unter dem die Christen geschmäht werden, bezeichnet[1]). Der Ausdruck hat seine Parallele in Mk. 9_{41}: *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* p. 63 f. und noch mehr in den p. 63, Anm. 3 zitierten Wendungen aus der Profangräcität. — Die gleiche Erklärung dürfte für Ignat. Eph. 3_{1} gelten. —

Wir sind mit unserer Wanderung durch die neutest. (und nächstliegende christl.) Litteratur zu Ende. Wir fanden die Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ (τῷ) ὀνόματί τινος* als nähere Bestimmung zum Verbum bzw. ganzen Satz in einem grossen Teil des neutest. Schrifttums. In den Synoptikern und in den Acta werden *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* promiscue ohne beachtenswerten Unterschied gebraucht, in den übrigen Schriften ist nur *ἐν τ. ὀν.* vertreten. Was die Verwendung der Formeln anlangt, so

1) Nach Boehmer p. 66 geht die Wendung in I Petr. 4_{14} „sinngemäss auf die Konstruktion mit למען“ (scil. שם) zurück!

trafen wir sie in Verbindung mit Zeitwörtern verschiedenster Gattung: mit Verben des Sprechens, allgemeinen: *λαλεῖν, διδάσκειν, παραγγέλλειν, κηρυχθῆναι* (*παρρησιάζεσθαι*), und speziellen des Betens, *αἰτεῖν, εὐχαριστεῖν, κάμπτειν, εὐλογεῖσθαι*, aber auch mit Verben, die Handlungen und Zustände mannigfachster Art bezeichnen, wie *ἔρχεσθαι, ποιεῖν, πέμπειν, διδόναι, ἀλείφειν, παραδιδόναι* (*συνάγεσθαι*), *τηρεῖν, δικαιοῦσθαι, ὀνειδίζεσθαι, σώζεσθαι, παρεστηκέναι ὑγιῆ, ζωὴν ἔχειν*. In all diesen mannigfachen Verbindungen, mit Ausnahme von einer bzw. zweien, Joh. 5_{43}. (10_{25}) [und I Petr. 4_{14}], haben unsere Formeln, wie unschwer festgestellt werden konnte, in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der semitischen Gräcität (Septuag. und Verwandt.) die gleiche Grundbedeutung, die nur wenig durch das jeweilige Verbum und den Zusammenhang nuanciert wird, nämlich: „bei, unter bzw. durch Verwendung, d. i. Nennung, Aus- bzw. Anrufung des Namens".

---

2. Zweiter Abschnitt.

Die Formeln *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* bei *βαπτίζειν* (*-εσθαι*).

Und nun, was heisst *βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ.* Act. 2_{38} und *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησ. Χρ.* 10_{48}? — Ein Zweifel darüber dürfte schlechterdings unmöglich sein. In der semitischen Gräcität, der die Idiome des n. T. aufs nächste verwandt sind, in den neutest. Schriften, vor allem in der Apostelgeschichte selber haben *ἐπὶ* und *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* die eben angegebene unbezweifelbare Bedeutung: es ist dann selbstverständlich, dass sie die gleiche Bedeutung in der Verbindung mit *βαπτίζεσθαι* haben, also: „getauft werden, sich taufen lassen unter, bei Nennung des Namens Jesu Christi" [1]). Von dieser

1) Es mag hier unentschieden bleiben, ob zu übersetzen ist: „Jesu Christi" oder „Jesu als des Messias", vgl. p. 89, Anm. 3.

Erklärung[1]) abzugehen, würden wir nur dann ein Recht haben, wenn klare Gründe dazu zwängen. Derartige Gründe sind nicht vorhanden. — Die wesentliche Gleichheit von ἐπὶ und ἐν τ. ὀν. braucht, nach p. 11 und passim, nicht mehr bewiesen zu werden.

Bei der klaren Sachlage der Dinge kann ich mir eine Widerlegung der hergebrachten Erklärung ersparen. Nur dann würde dieselbe notwendig sein, wenn die gängige Erklärung die sprachlich zunächst gebotene und meine Auffassung eine Ausnahme wäre. Nach der bisherigen eingehenden Untersuchung liegen ja aber die Verhältnisse vielmehr umgekehrt so, dass das Recht der hergebrachten Auffassung gegenüber meiner vom Sprachgebrauch gebotenen Erklärung erst bewiesen werden müsste.

Nur auf eins sei hingewiesen. Die fast allgemeine[2]) Erklärung von ἐπὶ τῷ ὀν. Act. 2_{38} ist: auf Grund des Namens Jesu als des Messias[3]), d. h. auf Grund des Glaubens an und (so meist) auch des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus: der Glaube an (resp.: und das Bekenntnis zu) Jesus Christus werde als die Grundlage bezeichnet, auf der die Taufe ruhe und vollzogen werde. Als Stütze dafür wird angegeben oder doch vorausgesetzt, dass der Taufe ein Bekenntnis zu Jesus vorausgegangen sei. Die Berufung auf Act. 8_{37} ist nun freilich

1) Der Sache nach richtig J. Weiss, Die Nachfolge Christi, p. 74.

2) So, mit sehr geringen Abweichungen von einander, Winer, Wittichen, Meyer, Wilke-Grimm, Holtzmann, B. Weiss, Hofmann, Scholten, Lechler, Bossert, Sengelmann, Althaus.

3) Diese Übersetzung ist in der Regel mit dieser Erklärung verbunden und dient dazu, sie etwas wahrscheinlicher zu machen; cf. z. B. B. Weiss. Indes ist mir doch sehr fraglich, ob sie berechtigt ist. Zwar ist nicht zu bezweifeln, dass in der Apostelgeschichte das Bewusstsein von dem eigentlichen Sinn von Χριστὸς noch nicht völlig verschwunden ist, cf. u. a. 2_{36}. Aber in der Verbindung Ἰησοῦς Χριστὸς scheint mir Χρ. schon ganz zum nomen proprium geworden zu sein. Vgl. z. B. 3_6, wo der Zusatz τοῦ Ναζωραίου darauf hinweist, ferner die Verbindung von κύριος mit Ἰησοῦς Χρ., z. B. 11_{17}. Die Stelle von Χριστὸς als Titel hat in der Apostelgeschichte, wie es scheint, der paulinische Titel κύριος eingenommen, während Χριστὸς in Verbindung mit Ἰησοῦς Eigenname geworden ist. — Damit wird die gewöhnliche Erklärung noch unwahrscheinlicher.

gegenstandslos, denn der Vers ist unecht, aber abgesehen davon ist es natürlich, dass man niemanden getauft hat, der nicht an Jesus als den Messias glaubte und sich zu ihm bekannte, es mag auch sein, dass schon damals der Taufe ein förmliches Bekenntnis voraufging. Aber damit ist ja doch noch nicht im geringsten bewiesen, dass das in der Wendung *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησ. Χρ.* zum Ausdruck käme [1]).

Mit dieser sprachlich richtigen Erklärung von *βαπτίζεσθαι ἐπὶ* und *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χρ.* ist nun auch die historische Erkenntnis gegeben, dass, wenigstens zur Zeit der Apostelgeschichte und in den Kreisen, aus denen sie, bzw. ihre Quellen, stammt, bei dem Taufakt der Name Jesu Christi irgendwie gebraucht, gesprochen worden ist. Das ist im Grunde eine neue Erkenntnis, obwohl sie alt zu sein scheint. Man hat schon immer und fast allgemein angenommen, es sei zur Zeit des neuen Testaments eine einfache oder trinitarische Taufformel gebraucht worden: in Wahrheit ohne jede Berechtigung bei der gewöhnlichen Erklärung von *βαπτίζ. ἐπὶ* und *ἐν τ. ὀν.* (und *εἰς τ. ὄν.*). Denn wenn *ἐπὶ τῷ ὀνόμ. Ἰησ.* heisst „auf Grund des Namens Jesu Christi" und *ἐν τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ.* „in Kraft des Namens J. Chr." oder „im Auftrage J. Chr.", so giebt es (die noch ausstehende richtige Erklärung von *β. εἰς τὸ ὄν.* vorbehalten) im n. T. selbst keinen, wenigstens keinen stichhaltigen Beweis für diese Anschauung [2]). Man hat einfach auf Grund des frühen kirchlichen Gebrauches und der Verwechslung des Taufbefehls Mt. 28 19 mit einer Taufformel auf den Gebrauch des Namens Jesu oder der trinitarischen Formel ge-

---

1) *Ἐν τῷ ὀνόμ.* Act. 10 48 wird entweder ähnlich wie *ἐπὶ τ. ὀν.* erklärt oder „im Auftrage", „in Kraft des Namens" (z. B. Althaus), „zur Vollziehung des Willens Jesu" (Hofmann, Schriftbeweis II, 2 p. 162 f.). — Was heisst es: der Name J. Chr. sei die Sphäre, in welcher das Getauftwerden vollzogen wird (Meyer-Wendt 6/7 A.)? — Die richtige Erklärung von *ἐν τῷ ὀν.* 10 48 fand ich nur bei Bretschneider, Lex. man., adhibito domini nomine, und Wahl, Clavis „unter ausdrücklicher Erwähnung des Namens Jesu", d. h. auch nur bei *ἐν τῷ ὀνόμ.*, nicht bei *ἐπὶ τῷ ὀν.* Ausserdem in der Sache richtig Brandt, der ja aber *ἐν τ. ὀν.* Act. 10 48, wie *ἐπὶ τῷ ὀνόμ.* 2 38, streicht; cf. p. 10 f.

2) Man dürfte bei der gewöhnlichen Erklärung von *ἐπὶ τ. ὀν.* höchstens auf ein Bekenntnis seitens des Täuflings schliessen, cf. Act. 22 16.

schlossen, und diese Anschauung ist auch geblieben, als man Mt. 28 19 längst als Taufbefehl (nicht: -formel) erkannt hatte [1]). — Ist dagegen ἐπὶ τ. ὀν. resp. ἐν τ. ὀν. richtig zu übersetzen: „unter Nennung des Namens J. Chr.", so ist damit ein vollgiltiger Beweis für die — irgendwie beschaffene — Verwendung des Namens Jesu bei dem Taufvorgange gegeben.

Noch 2 Fragen sind in diesem Zusammenhange kurz zu beantworten: 1) Lassen sich historische Beweise für die Richtigkeit der gegebenen sprachlichen Erklärung von βαπτίζ. ἐπὶ und ἐν τ. ὀν. beibringen?, und 2) ist das logische Subjekt von ἐπὶ τ. ὀν. und ἐν τ. ὀν. Act. 2 38 und 10 48 das gleiche wie das des Satzes, d. h. wurde der Name Jesu vom Taufenden oder vom Täufling genannt?

Zur Beantwortung der ersten Frage ist in den neutest. Schriften kein oder doch nur sehr wenig Material vorhanden. Aber wir kommen durch eine rückwärts schreitende historische Betrachtung zum Ziel. Dass gegen Ende des 2. Jahrh. eine Taufformel, und zwar in der Grosskirche eine trinitarische, gebraucht wurde, ist bekannt [2]). In die Mitte des 2. Jahrhunderts führt uns Justins Apologie. Die Verwendung des Namens, auch hier des dreifachen Namens, zu Justins Zeit würde schon durch die Präposition ἐπὶ c. Genit., die Apol. I, c. 61 (94 A) gebraucht wird, sicher gestellt sein: ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται [3]), (vgl. auch den Schluss des Kapitels). Aber ganz ausdrücklich bemerkt Justin im folgenden auch noch: ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι . . . . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ

---

1) Nur Scholten, Die Taufformel p. 30, bestreitet konsequent, und von den vorliegenden Bedingungen aus mit Recht, den Gebrauch des Namens resp. einer Formel in ältester Zeit. Ähnlich W. Brandt a. a. O.

2) Vgl. beispielshalber Tertull. adv. Praxean 26 . . . . sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur.

3) Seine Streichung dieser Worte (Die klement. Recognit. und Homil. p. 242, Anm. 2) hat Hilgenfeld später zurückgenommen, Die Evang. Justins p. 250, Anm. 2.

τὸ λουτρὸν . . . . . καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου. . . . . . . Auch der Pastor Hermae setzt eine Verwendung des *ὄνομα*, und zwar er, wie es scheint, nur des Namens Jesu [1]), beim Taufakt voraus. Die immer wiederkehrenden ungemein plastischen Ausdrücke *λαμβάνειν τὸ ὄνομα* (des Sohnes Gottes, Jesu) Sim. IX 12 4. 8. 13 2. 7., *φορεῖν τὸ ὄν.* Sim. IX 13 2. 3. 14 5. 6. 15 2. 16 3, ferner *οἱ ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι* [2]) Jesu Sim. IX 14 3, *οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι κυρίου* VIII 1 1, *τὸ ὄνομα τ. κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς* VIII 6 4 (vgl. auch *βαστάζειν τὸ ὄν.* Sim. XI 28 5 VIII 10 3), meist gebraucht im Zusammenhang mit der Taufe, beweisen deutlich, dass der Name Jesu bei dem Taufakt gebraucht wurde [3]). Mit dem „Hirten" aber sind wir in nahe zeitliche Berührung [4]) mit der Apostelgeschichte gekommen. Somit wird, noch abgesehen von dem sprachlichen Beweise, die Richtigkeit unserer Erklärung auch durch den thatsächlichen Brauch bestätigt. Das Resultat ist um so sicherer, als noch eine — die einzige — neutest. Stelle hinzukommt, nämlich Jak. 2 7, die von den Hermas-Stellen aus ein klares Licht erhält. Denn es erscheint von da aus — aber auch so — zweifellos, dass mit dem *καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* nur der bei der Taufe über den Christen genannte Name Jesu gemeint sein kann [5]).

Damit ist auch die 2. Frage bereits beantwortet. Das Nennen bzw. Anrufen des Namens Jesu Christi, das in *ἐπὶ τ. ὀν.* und *ἐν τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ.* bezeichnet ist, geschah nicht von

---

1) Vgl. Vis. III, 7 3.

2) Die Lesart *τὸ ὄνομα* ist höchst unwahrscheinlich, cf. Sim. IX 14 6, VIII 6 4; lateinische Übersetzung!

3) Sollten, im Hinblick auf Herm., auch die Wendungen *φέρειν τὸ ὄνομα* Jesu, Polycarp. ad Phil. 6 3, und *περιφέρειν τὸ ὄν.* (absol.), Ignat. Eph. 7 1, in derselben Linie liegen?

4) Cf. die zeitliche Ansetzung der Abfassung des „Hirten" bei Krüger. Das vor allem in betracht kommende Stück, Simil. IX, gehört freilich zu den am spätesten entstandenen Teilen; vgl. Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur.

5) Die z. B. auch von Weizsäcker vertretene Übersetzung: „nach dem ihr genannt seid" ist zum mindesten irreführend, vgl. Herm. Sim. VIII 6 4 u. s.

seiten des Täuflings, sondern von anderer Seite, vermutlich von seiten des Taufenden. Bei Justin an der oben angegebenen Stelle ist es ausdrücklich gesagt, für den „Hirten" beweisen es die charakteristischen Wendungen λαμβάνειν τὸ ὄν., καλεῖσθαι ἐπικαλεῖσθαι τῷ ὀνόματι, ὄνομα ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτοὺς und für den Jakobusbrief der Ausdruck τὸ καλ. ὄν. τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. Damit ist das Gleiche zweifellos für die Apostelgeschichte gegeben[1]: der Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματι resp. ἐν τ. ὀν. besagt an den beiden Stellen, dass der Name Jesu Christi von seiten des Taufenden[2]) — irgendwie — genannt wurde[3]).

1) Demnach ist das in ἐπὶ und ἐν τῷ ὀνόματι Act. 2 38 und 10 48 vorausgesetzte Subjekt ein anderes als das von βαπτισθήτω und βαπτισθῆναι. Die Möglichkeit dieses Gebrauchs unserer Wendungen ist verschiedentlich bewiesen, cf. z. B. Ps. 54 3; im n. T. vgl. u. a. Lk. 10 17. Act. 4 12. Joh. 16 23.

2) Wahls, Wilkes (und Meyers) Erklärung von ἐν τ. ὀνόματι Act. 10 48 „unter dem Bekenntnis" ist somit nicht zu halten.

3) Dies Resultat kann auch dadurch nicht in Frage gestellt werden, dass Act. 22 16 (ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ) ein ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Jesu auch vom Täufling vorausgesetzt wird.

B.

Zweites Kapitel.

Βαπτίζειν (-εσθαι) εἰς τὸ ὄνομά τινος.

Was bedeutet *βαπτίζειν (-εσθαι) εἰς τὸ ὄνομά τινος?* Act. 8_{16}. 19_{5}; Mt. 28_{19}; I Kor. $1_{13.\,15}$; Did. $\text{VII}_{1.\,3}$; Herm. Vis. III 7_{3}.

Man könnte geneigt sein, sich die Beantwortung dieser Frage leicht zu machen, nachdem unsere erste Frage nach der Bedeutung von *βαπτίζ. ἐπὶ* und *ἐν τῷ ὀνόμ.* sicher erledigt ist. In der Apostelgeschichte wird *εἰς τὸ ὄνομα* promiscue mit jenen beiden Wendungen gebraucht; ist die Bedeutung dieser „unter Nennung, Anrufung des Namens“, so wird *εἰς τὸ ὄνομα* in Verbindung mit demselben Verbum dieselbe Bedeutung haben. Man könnte zu diesem Verfahren um so mehr Zutrauen zu haben geneigt sein, als nicht nur die ältesten Hermeneuten des n. T., die Dolmetscher der Itala und der syrischen Version, *εἰς τὸ ὄνομα* geradeso verstanden wie *ἐν τῷ ὀνόματι*, sondern auch, neben Boehmer, der jüngste philologische Grammatiker des n. T., Fr. Blass, einen Unterschied zwischen *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* und *βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόμ.* für unmöglich hält[1]). Die altlateinische und syrische Version übersetzen *εἰς τὸ ὄνομα* durchweg, als wenn *ἐν τῷ ὀνόματι* dastände; die Griechen selber haben sehr früh *εἰς τὸ ὄνομα* in Verbindung mit *βαπτίζ.*

---

1) Vgl. Blass, Acta apostolorum, ed. phil. Gött. 1895, zu Act. 8_{16}: . . . . quod nihil differre potest a *βαπτίζ. ἐν (ἐπὶ) τ. ὀνόμ.* 2_{38}. 10_{48}. Vgl. ausserdem Blass, Grammatik, § 39_{4}. Für Blass sind die 3 Wendungen Äquivalent desselben hebräischen בשם.

durchaus im Sinne von ἐν τῷ ὀνόματι verstanden; die Vermischung der Präpositionen εἰς und ἐν bzw. die — neugriechische — Verdrängung von ἐν durch εἰς zeigt sich schon im n. T., vgl. Blass § 39 3. 4 [1]): das alles scheint zur Gleichsetzung von *εἰς τὸ ὄνομα* mit *ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι* zu berechtigen.

Trotzdem dürfte dieses Verfahren hermeneutisch unhaltbar, zum mindesten äusserst unvorsichtig sein. Höchstens für die Apostelgeschichte könnte man sich damit begnügen, dagegen nicht für den Gebrauch der Formel bei Paulus und Matth. Wir müssen zu dem Verständnis von *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* auf sichererem Wege zu gelangen suchen.

Mit sicherem exegetischen Takt hat auch die überwiegende Mehrzahl der Exegeten die mechanische Gleichsetzung mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* vermieden und eine andere Bedeutung von *εἰς τὸ ὄνομα* eruiert. Die gegebenen Erklärungen selber sind nun freilich so mannigfaltig und gehen z. T. so weit auseinander, dass man bei ihrem Anblick an einer überzeugenden Lösung der Aufgabe fast verzweifeln möchte. Dem eigenen Versuche schicke ich zur Orientierung über die Sachlage und zur Vereinfachung der Polemik eine kurze Übersicht der wichtigsten Erklärungsversuche vorauf, in der ich die mit einander verwandten — mit Übersehung kleinerer Unterschiede, die fast überall vorhanden sind — zu Gruppen vereinigt habe.

1) Im Namen, im Auftrage (vermeintlich = *ἐν τ. ὀν.*): Luther Cat. major, Melanchthon u. a.; auch Fr. Blass.

2) Invocato nomine: Beza, Tirinus, Oehler RE² s. v. „Name".

3) *Εἰς τὸ ὄνομα* bezeichnet die Versetzung in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes Mt 28 19: Keil [2]), Sengelmann [3]) (Hofmann, vgl. No. 4 a).

4 a) *Εἰς τὸ ὄνομα* bezeichnet die Versetzung in das Verhältnis der Zugehörigkeit zu, der Abhängigkeit von: Hofmann [4]),

---

1) *εἰς τὸ ὄνομά τινος* im Sinn von *ἐν τῷ ὀνόματι* vgl. z. B. Acta Thomae (ed. Bonnet) 51 21; 53 4; 60 15.

2) Cf. Kommentar.

3) „Über die Tauformel", in Zeitschr. für Prot. u. Kirche, N. F. 31, p. 291—316.

4) Schriftbeweis II, 2, p. 163.

Nösgen [1]), Baumgarten-Crusius [2]) (vgl. No. 5), Meyer, Bossert [3]), vgl. auch Althaus [4]) und Usener [5]).

4b) Mit 4a verwandt im Resultat, nicht in der Gewinnung desselben, ist die Erklärung Brandts: „Einordnung in die Zugehörigkeit zu Christus“, Deutsche Litteraturzeitung 1898, p. 1905 ff.; sich einrangieren lassen unter das persönliche Haupt, das hinter *εἰς* oder *ὄνομα* angegeben ist, Theol. Tijdschr. p. 596. Vgl. Vitringa, A. Th. Hartmann, No. 5.

5) Die Formel bezeichnet die Verpflichtung bzw. Hinführung zum Bekenntnis, zur Anerkennung, zur Verehrung Jesu [6]) bzw. des Vaters, Sohnes und h. Geistes — wohl die gängigste Erklärung —: (Vitringa [7]), A. Th. Hartmann [8]), Grotius [9]) vgl. 4b), Lightfoot, Paulus, Fritzsche, de Wette, Bretschneider, Francke [10]), Wilke-Grimm, Gersdorf [11]), Scholten [12]).

6) Ganz allgemein: „in beziehung auf den Namen“, Holtzmann, B. Weiss (Cremer, Wörterbuch; Althaus) [13]).

Je weiter die Erklärungen auseinandergehen, um so notwendiger erscheint eine möglichst breite Basis der Unter-

---

1) Kommentar zu Mt 28 19. 2) Kommentar zu Mt.

3) „Die Bedeutung der Taufe im n. T.“, Ztschr. f. k. Wissensch. u. k. Leben 1888, p. 339—362.

4) Die Heilsbedeutung der Taufe.

5) Es ist nicht ganz klar, wie Usener die Formel zunächst sprachlich versteht, wenn er, vgl. das Weihnachtsfest p. 156, sagt: „Die Taufe »auf den Namen« oder »in (das ist hier so viel als: mit) dem Namen Christi« ist die symbolische Handlung, welche dem Täufling Aufnahme in die Gemeinde schafft, die sich nach Christus benennt und in dem Glauben an Christus ihr einigendes Band besitzt“.

6) Eine Variante ist die Erklärung von Clericus, Animadv. in Hammondi annot., und Bindseil, Stud. u. Krit. 1832: „über die Taufformel“ p. 410—417: durch die Taufe hinführen zu dem Namen jemandes, d. h. zur Benennung nach ihm.

7) Sacrarum Observat. lib. III, c. 22.

8) Supplementa ad Buxtorfii et Gesenii Lexica, Rost. 1813.

9) Annotat. in nov. Test.

10) Über Mt 28 19, Bibl. Studien von Geistlichen des Kgr. Sachsen 1846, p. 1—17.

11) Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftst. des n. T.

12) Die Taufformel; übersetzt von Gubalke, 1885.

13) Vgl. a. a. O. 28. 29 „rücksichtlich“.

suchung. Auch hier können wir uns nicht mit der Heranziehung des neutest. Materials begnügen, — um so weniger als es gerade für *εἰς* (*τὸ*) *ὄνομα* sehr gering ist —, sondern müssen bei der sprachlichen Umgebung des n. T., bei der hellenistischen Weltsprache und bei der Septuag., Umfrage halten.

Mit einer ausdrücklichen Widerlegung der angeführten Erklärungen brauche ich den Leser nicht zu behelligen; die Widerlegung wird der Hauptsache nach in der Darstellung der eigenen Anschauung gegeben sein. Aber ich schicke einige hermeneutische Bemerkungen vorauf, die abgesehen von ihrem Zweck, als Wegweiser für die Untersuchung zu dienen, zugleich auf Schwächen und Fehler der bisherigen Erklärungsversuche hinweisen und eine ausführliche Kritik unnötig machen.

a) Seit den Tagen Vitringas, dessen Abhandlung „quid sibi velit Phrasis Scripturae Novi Testamenti »baptizari in nomen alicuius« . . . .“ [1]) von grossem Einfluss gewesen ist bis in die Gegenwart hinein [2]), ist in weiten Kreisen die Neigung vorhanden, unsere Phrase aus oder in Parallele mit dem rabbinischen Ausdruck לשום לשם zu erklären. Vgl. darüber das am Anfang der Arbeit Bemerkte. Das ist unberechtigt und unrichtig. Für Mt. 28 19, — wenn man das Recht hätte, die Stelle auf eine semitische Vorlage zurückzuführen —, könnte das Verfahren vielleicht gebilligt werden. Aber nicht bei Paulus. Und bei ihm als dem ältesten litterarischen Vertreter der Wendung im n. T., hat die Untersuchung einzusetzen. Sie hat bei einem griechisch schreibenden Autor energisch mit der Erklärung aus der griechischen Sprache Ernst zu machen. Wer will, mag die Frage, wie Paulus das Gleiche aramäisch ausgedrückt habe, aufwerfen: für die Exegese ist dieselbe vorläufig irrelevant [3]). Erst wenn die Hilfsmittel der griechischen Sprache zur Erklärung nicht ausreichen, darf auf das Hebräisch-Aramäische rekurriert werden.

---

1) Cf. p. 96, Anm. 7.

2) Cf. Brandt.

3) Sie würde vielleicht wichtig, wenn nachgewiesen werden könnte, dass *εἰς τὸ ὄνομα* in Verbindung mit *βαπτίζειν* Wiedergabe eines bestimmten, auf aramäischem Boden entstandenen, spezifischen Taufterminus wäre. Das ist aber bisher nicht erwiesen.

b) Fast durchweg wird, speziell bei Paulus, die (vermeintliche) „Synonymität“ von *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* und *εἴς τινα* zur Erklärung benutzt[1]) (vgl. *βαπτίζ. εἰς Χριστόν* Gal. 3_{27}, Röm. 6_{3}; *εἰς τὸν Μωυσῆν* I Kor. 10_{2}). Das ist nur verderblich gewesen: denn so wie es geschieht, ist es verkehrt. Zunächst ist zu beachten, dass die fraglichen Ausdrücke an keiner Stelle bei Paulus abwechselnd, nicht einmal im selben Zusammenhange gebraucht werden. Nur das ist richtig, dass sie beide vom Apostel gebraucht werden, bei ihm also vielleicht parallel sind: das besagt aber für eine vorsichtige Exegese nichts weiter, als dass sie im allgemeinen den gleichen Vorstellungskreis bezeichnen. Für das genaue Verständnis von *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα* I Kor. $1_{13.\,15}$ ist daraus wenig oder garnichts zu gewinnen.

c) Ebenso operiert man vielfach unvorsichtig mit den Wendungen *βαπτίζειν εἰς μετάνοιαν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς τὸν θάνατον, εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα*[2]) als mit unmittelbaren exegetischen Hilfsmitteln. Auch das ist bedenklich. Berechtigter Weise können diese Ausdrücke nur zur Beleuchtung des Sinnes und Gebrauchs der Präposition *εἰς* überhaupt verwertet werden.

d) Selbst die Phrase *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* Joh. 1_{12}. 2_{23}. 3_{18}. I Joh. 5_{13} kann nicht den Wert einer unmittelbaren Parallele beanspruchen, den man ihr meist giebt[3]). Bei genauerer Prüfung erkennt man unschwer, dass die Phrasen nicht auf gleicher Stufe stehen. Bei *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* ist *εἰς τὸ ὄνομα* Ergänzung des Verbalbegriffs und vertritt die Stelle des entfernteren Objekts: der Sinn von *εἰς τὸ ὄνομα* wird unmittelbar durch *πιστεύειν* bestimmt. Ganz anderer Art ist die Verbindung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος*. *Βαπτίζειν* ist ein abgeschlossener, in sich verständlicher Begriff, der keiner weiteren (Objekts-)Bestimmung bedarf, er bezeichnet eine Eintauchung in Wasser und zwar in den in betracht kommenden Zusammenhängen diese Eintauchung in Wasser als religiösen Ritus. Tritt eine präpositionelle Bestimmung zu ihm, so ist dieselbe als Modalbestimmung irgend welcher Art zu betrachten, deren Cha-

---

1) Auch von Brandt, p. 591, 594.

2) Act. 19_{4}.

3) Auch Deissmann, Bibelstudien 145.

rakter nicht ohne weiteres durch das Verbum klar ist, — abgesehen natürlich von den Fällen, in denen einfach analytisch ein (ἐν) ὕδατι (oder εἰς τὸν Ἰορδάνην) oder Ähnliches dabei steht. — Als unmittelbare Parallele können zur Erklärung nur diejenigen Verbindungen in betracht kommen, in denen εἰς τὸ ὄνομά τινος die Stellung einer irgendwie gearteten Modalbestimmung zum Verbum oder zum Satz einnimmt.

Wie bei ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι beginnen wir auch hier mit der Untersuchung des sonstigen Gebrauchs von εἰς (τὸ) ὄνομά τινος in der neutest. (und nächstliegenden christl.) Litteratur und suchen dann auf dieser Basis zum Verständnis von βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα zu gelangen. Zur sicheren Fundamentierung des Ganzen graben wir, wie bereits bemerkt, noch etwas tiefer, nämlich auf dem Gebiet der Gräcität überhaupt, insbesondere der hellenistischen Vulgärsprache und der semitisch beeinflussten Gräcität.

---

1. Erster Abschnitt.

Die Bedeutung der Formel εἰς τὸ ὄνομά τινος im neuen Testament (und in der altchristl. Litteratur) überhaupt.

Tabelle.

In betracht kommen nach dem bereits Bemerkten nur die Phrasen, in denen εἰς (τὸ) ὄνομά τινος in ähnlicher Weise wie bei βαπτίζειν (-εσθαι) gebraucht wird, also mit dem Genitiv einer Person, bzw. einem Personalpronomen verbunden und als Modalbestimmung des Verbums resp. des ganzen Satzes[1]).

---

1) πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα, cf. oben p. 98, bleibt also ausser betracht.

[δέχεσθαι εἰς ὄνομα προφήτου, δικαίου, μαθητοῦ Mt. 10 41. 42] [1]).
συνάγεσθαι εἰς τὸ ἐμὸν (Jesu) ὄνομα Mt. 18 20.
ἀγάπην ἐνδείκνυσθαι εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Gottes) Hebr. 6 10.
(δέχεσθαι εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ Ignat. Rom. 9 3).
(μαθητεύεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, Justin. Dial. 39) [2]).

Im Vergleich mit ἐπὶ und ἐν τῷ ὀνόματι findet sich unsere Verbindung somit äusserst selten. Weder Paulus noch die Apostelgeschichte, die εἰς τὸ ὄνομα bei βαπτίζ. haben, gebrauchen sie sonst. Man könnte nur bei Matth. von einer gewissen Vorliebe reden.

a. Εἰς τὸ ὄνομά τινος in den Quellen der neutestamentlichen Idiome.

aa. *In der Profangräcität.*

Wie ungemein wertvoll die in neuerer Zeit in grosser Anzahl aus den Gräbern und dem Schutt Ägyptens ans Tageslicht gezogenen Zeugen der Sprache des gewöhnlichen Volkes für das Verständnis der neutest. Litteratur sind, d. h. wie wichtig für das Verständnis der griechischen Bibel die hellenistische Vulgärsprache ist, zeigt sich ganz besonders deutlich bei unserer Frage. Wenn die Theologen bisher zum grossen Teil geneigt waren, bei der Erklärung von βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα zu dem Hebräischen bzw. Aramäischen ihre Zuflucht zu nehmen, so war das in gewissem Sinn erklärlich und entschuldbar, insofern die griechische Litteratur kein Material zum Verständnis zu bieten schien. Soweit die vorhandenen Hilfsmittel es ermöglichten [3]), habe ich die vorchristl. und die dem n. T. mehr

---

1) Es ist klar, dass diese Wendungen nicht alle gestellten Anforderungen erfüllen.

2) Herm. Sim. VI, 2 3 βλασφημεῖν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ kommt nicht in Frage, weil εἰς τὸ ὄν. auch hier an Stelle des Objekts steht. Βλασφημεῖν wird neben κατὰ und περί τινος und dem einfachen Akkusativ auch mit εἰς verbunden. Vgl. Mk. 3 29. Lk. 12 10. Βλασφημεῖν τὸ ὄνομα Apok. 13 6. 16 9.

3) Ein fühlbarer Mangel gerade für das Studium der griechischen

oder weniger gleichzeitige griechische Litteratur von neuem auch in bezug auf das Vorkommen von *εἰς τὸ ὄνομά τινος* durchsucht. Der Ertrag lohnte die Mühe nicht, wenn man nicht auch ein negatives Resultat als eine Förderung ansehen mag. *Εἰς τὸ ὄνομά τινος* in der fraglichen Verwendung begegnet nicht. Hier und da findet sich *εἰς ὄνομα* absolut, ohne Genitiv, im Sinn von „zum Namen", d. h. „zum Ruf oder Ruhm", Plutarch, Sertor. 3; Philostrat., Apollon. III 22. — Thukyd. I 3₃: *διὰ τὸ μηδὲ Ἕλληνάς πω ὡς ἐμοὶ δοκεῖ ἀντίπαλον εἰς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι*, kommt nicht in betracht, ebensowenig eine Stelle aus einem Fragment des Komikers Alexis, ed. Meineke 3 p. 520 Z. 3, und kaum auch Plutarch, Perikles 4: *ὁ δὲ Δάμων ἔοικεν . . . . καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα.*

Wie es scheint, muss es für das Gebiet der Profanlitteratur sein Bewenden haben bei der einen Phrase aus Herodian[1]), *ὀμνύναι εἰς τὸ ὄνομά τινος*, II 2₁₀. 13₂, auf die wie es scheint Heinrici[2]) zuerst hingewiesen hat[3]). Hier liegt eine unmittelbare Parallele zu *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. τινος* vor. (Parallelen aus christl. Schriftstellern cf. weiter unten).

Um so reichlicher — verhältnismässig — fliesst dagegen die Quelle der hellenistischen Umgangssprache[4]). Ausser einem

---

Bibel ist es, dass wir bis jetzt weder für Philo noch für Josephus Wortindices besitzen.

1) Um die Wende des 2. u. 3. Jahrh. n. Chr.

2) Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier, 1880, zu 1₁₃.

3) Wenigstens auf die 1. Stelle, vgl. auch Wilke-Grimm; die 2. ist auch von Deissmann, ThL. 1900, p. 73 zitiert.

4) Es ist ein Verdienst Deissmanns, wie überhaupt auf den grossen Wert der Papyri für die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, so auch auf das Vorkommen der Formel *εἰς (τὸ) ὄνομα* in ihnen zuerst hingewiesen zu haben, vgl. Bibelstudien, 143 ff. Die Stellen, die D. später in den „Neuen Bibelstudien" p. 25, vgl. auch Theol. Litteraturzeit. 1900 p. 73, beigebracht hat, kamen mir erst nachträglich zu Gesicht, nachdem ich selbst sie gefunden hatte. Ich bin übrigens in der Lage, auch über diese hinaus das Material zu vermehren.

beträchtlichen Teil von Inschriften [1]), die ja nicht durchweg als Denkmäler der hellenistischen Umgangssprache anzusehen sind, habe ich die Urkunden dieses Mutterbodens der neutest. Idiome, Papyri und Ostraka, soweit sie publiziert sind und mir hier zugänglich waren, bis auf weniges durchgesehen; Wichtiges wird mir kaum entgangen sein [2]).

Ich stelle das Material hier zusammen. 1) Zunächst 2 Inschriften aus Karien. Auf einer mit Sicherheit in das 1. christl. Jahrh. zu datierenden Inschrift aus Mylasa [3]), C. J. Gr. II

---

1) Cf. p. 47, Anm. 2.

2) Vgl. Petrettini, Papiri greco-egizi. Vienna 1826. — Am. Peyron, Papyri graeci Regii Taurinensis mus. Aeg. Taurin. 1826 ff. — Parthey, Über die griech. Papyrusfragmente der Leipz. Universitätsbibl. (Verhdlg. d. Ak. d. Wiss. zu Berl. 1865, p. 423 ff.). — Notices et extraits des manuscrits de la bibl. impér. XVIII, 2. Paris 1865. — Parthey, Frammenti di papiri greci asservati nella regia bibl. di Berl. Memorie dell'instituto di corresp. archeol. 1865. — Ceriani, Un papiro greco del 162 a. C. (Reale Inst. Lomb. di scienze e lettere, Rendiconti, Ser. II, vol. IX.). Milano 1876. — Leemans, Papyri graeci musei antiqu. publ. Lugduni-Batavi, I 1843, II 1885. — Wessely, Die griech. Papyri der kaiserl. Sammlungen Wiens (XI. Jahresber. über d. k. k. Franz.-Jos. Gymnasium 1885). — Wessely, Die griech. Papyri Sachsens (Verhdlg. d. kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften 1885). — Wilcken, Aktenstücke aus der kgl. Bank zu Theben i. d. Museen von Berl., London, Paris (Abhdlg. der Ak. der Wiss. z. Berl. 1886). — Mahaffy, On the Flinders Petrie Papyri with transscriptions, commentaries etc. I 1891, II 1893, Append. 1894 (Irish Royal Acad. Cunningham Memoirs). — Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus., I 1893, II 1898. — Ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin, I 1895, II 1898, III 1—4. — Corp. papyr. Raineri archid. Austr., her. v. Wessely, I 1895. — Nicole, Les papyrus de Genève, I fasc. 1896. — Mahaffy, On new Papyrusfragments from the Ashmolean Museum at Oxford (The transactions of the Royal Irish Acad. XXXI 6, 1898). — Grenfell, An alexandrian erotic fragment and other greek papyri chiefly Ptolemaic. Oxf. 1896. — Grenfell a. Mahaffy, Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus, Oxf. 1896. — Grenfell, Hunt a. Hogarth, Fayoûm towns and their papyri, Lond. 1900. — Grenfell a. Hunt, New classical fragments and other greek a. latin papyri, Oxf. 1897. — Grenfell a. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, I 1898, II 1899. — Grenfell a. Hunt, The Amherst Papyri, I 1900. — Ausserdem vgl. noch die Zauberpapyri, aufgezählt im 2. religionsgeschichtl. Teil. II.

3) Vgl. Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure III, 2.

No. 2693e, wird von dem Verkauf von Grundstücken eines gewissen Thraseas an den Zeus *ὕψιστος*, dessen Vertreter sein Priester Aristaenetos ist, berichtet. Hier heisst es: *γενομένης δὲ τῆς ὠνῆς τῶν προγεγραμμένων τοῖς κτηματώναις*[1] *εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα μισθώσεται τὰ προγεγραμμένα πάντα αὐτὸς Θρασέας*. *Εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα* ist höchst wahrscheinlich nicht, wie Deissmann (Bibelstudien und Neue Bibelstudien) mit Waddington anzunehmen geneigt ist, mit *κτηματώναις*, sondern mit *γενομένης τῆς ὠνῆς* zu verknüpfen. — Vermutlich ganz dieselbe Wendung findet sich noch in einer andern Inschrift aus Mylasa, C. J. Gr. II 2694b.[3]).

2a) Von Karien führen uns einige Ostraka nach Ägypten. Auf einem Ostrakon aus dem 2. bzw. 3. Jahrh., dessen Fundort unbekannt ist[4]), weist *Προφήτης* den *Ἀμώνιος* an: *Διάστειλον ἐκ τοῦ ἐμοῦ θέματος*[5]) *εἰς ὄνομ(α) Λουκιλλᾶτος* . . . .

2b) Aus Theben, 2. Jahrh., stammt die lakonische Anweisung[6]): *Διάγραψον εἰς ὄνομ(α) κληρονόμων Ἄπιδος Νότου (καὶ) Λ(ιβός)* und eine andere[7]) von einem Herakleides an Ammonios, den *γραμματεὺς σιτολογίας*, ebenfalls 2/3. Jahrh.: *Πρόσθες εἰς ὄνομ(α) Ἐπων(ύχου) Ὀννώφ(ριος)* . . . . .

3) Gehören diese Stücke den ersten christl. Jahrhunderten an, so führen in vorchristl. Zeit, in das 3. Jahrh., also in die unmittelbare Nähe der Zeit der alexandrinischen Bibelübersetzung einige Stücke aus den „Flinders Petrie Papyri“, die von Mahaffy herausgegeben sind[8]). Auf 2 Papyri sicher, nämlich XII EE 4[9]), aus dem Jahre 241 v. Chr., und II H 125 (1)

1) So ist gewiss mit Waddington zu lesen statt *κτηματων[δ]ι[ς]* bei Böckh, C. J. Gr.

2) Die von mir vorgeschlagene Verbindung giebt D. als Möglichkeit zu, ThL. 1900, a. a. O.

3) . . . . *γενομένης [δὲ τῆς ὠνῆς*
τῶν προγεγραμμένων τοῖς κτηματων [δις εἰς τὸ τοῦ
θεοῦ ὄνομα . . . . .

Auch hier ist natürlich *κτηματώναις* zu konjizieren.

4) Wilcken II Nr. 1164.
5) Depositum.

6) Nr. 1160.
7) Nr. 1159.

8) Irish Royal Academy, Cunningham Memoirs, No. (8 u.) 9.

9) *Αφθονητωι σρατ[ηγωι*
παρα Μενητος εμ Β[ουβαστωι?
εντευξιν εις το του βασιλε[ως
ονομα κατ[α] Σοχομινιος . . . . .

aus dem Jahre 260/259, vielleicht noch auf einem 3. Papyrus No. XLVII Zeile 10, a. d. Jahre 191 v. Chr., kommt die Formel *ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα* vor.

4) Ungefähr um das Jahr 150 n. Chr. beschwert sich Stotoetis aus Socnopaei Nesus bei dem Strategos Demetrios, dass Sotas und sein Sohn Ammonios ihn gezwungen hätten, eine Verkaufs- und Leihurkunde im Wert von 400 Drachmen vom Konto seiner Schwester auf das Konto einer Tochter des Sotas zu übertragen[1]: . . . . . *εγδοσθαι γραμματα χειρογραφον πρασεως* [*και υ*]*ποθηκης* . . . . *εξ ονοματος της αδελφης μου μη συνθ*[*εμε*]*ν*[*η*]*ς αυτης αλλα και απουσης εις ονομα της θυγατρος Σωτου Σατυριαινης* . . . . .

5) Auf einem Papyrus aus dem Fayoûm[2]) aus der Zeit des Antoninus Pius finden sich die Worte *τὰ ὑπάρχοντα εἰς ὄνομα δυεῖν* (sic).

6) Schliesslich fand ich unsere Formel noch auf einem von Parthey[3]) veröffentlichten Papyrusfragment und einer verstümmelten, in der Nähe von Aquila gefundenen Inschrift[4]). Leider ist an beiden Stellen infolge der Zerstörung Zusammenhang und Sinn nicht zu erkennen. —

Aus diesem Material ergiebt sich, dass die Wendung *εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* Eigentum[5]) der hellenistischen Weltsprache war, dass sie gebraucht wurde lange

---

1) Vgl. Kenyon, Greek Pap. in the Brit. Mus. II, Nr. 358, p. 171 f.

2) Ägypt. Urkunden aus den Königl. Museen zu Berlin (= B. U.) I 1895, No. 256 5.

3) Parthey, Frammenti di papiri greci asservati nella regia biblioteca di Berlino. Memorie dell'instituto di corresp. archeol. 1865, p. 446, No. 7b.

4) C. J. Gr., Inscript. Graecae Siciliae et Italiae, Pars VI, No. 2240.

5) Ob originales Eigentum, ist damit nicht entschieden und braucht hier nicht entschieden zu werden. Im Hinblick darauf, dass unsere Formel besonders in der Geschäfts- und Banquiersprache beliebt ist, könnte man an eine Beeinflussung durch das lateinische nomen mit seiner bekannten technischen Bedeutung denken. Dagegen spricht allerdings durchaus, dass die Formel (cf. oben p. 103) bereits im 3. Jahrh. vor Chr. vorkommt. — Indes, es mag sein, wie es will, für uns fällt diese Frage ausserhalb der Betrachtung. Selbst wenn ursprünglich lateinischer Einfluss vorläge, die Formel war nun Eigentum der hellenistischen Weltsprache.

vor dem n. T., und dass sie zwar nicht allein (vgl. Herodian), aber doch ganz besonders — in verschiedenen Nuancen — in der Geschäftssprache gang und gäbe war. Ihr Sinn kann in der Hauptsache nicht zweifelhaft sein. Der Kauf der Grundstücke (No. 1) erfolgt „auf den Namen“, „auf das Konto des Gottes“; von dem „Depositum“ des Prophetes (No. 2a) wird eine gewisse Summe übertragen „in den Namen“, wir würden sagen: auf das Konto des Loukillas; es wird etwas ausgezahlt [1] (2b) für, auf das Konto der Erben *Ἄπιδος Νότου*, hinzugefügt zum Namen, zum Konto des Eponychos (2b). Das Vermögen einer Person ist das, was „in ihren Namen hinein“, „zu ihrem Konto“ [2]) gehört (5). Die *ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα* (3) ist gewiss allgemein genommen eine „Immediateingabe [3]) an den König“ (Deissm. ThL. 1900, p. 73), aber die Übersetzung Deissmanns „an des Königs Majestät“, Bibelst. p. 144, dürfte kaum prägnant genug sein: es ist eine Eingabe, die geschrieben, aufgesetzt ist „unter den Namen des Königs“, die also den Namen des Königs als des Empfängers an der Spitze trägt.

Es ist nach diesem zweifellos, dass unsere Formel in der hellenistischen Umgangssprache die Zueignung an die Person, deren Genitiv mit ihr verbunden ist, die „Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit“, wie Deissmann treffend sagt, bezeichnet. Unser „für“ würde den Sinn im allgemeinen richtig wiedergeben. Es ist aber wohl zu beachten, dass weder *εἰς* noch *ὄνομα* seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Die Präposition hat die ihr eigentümliche Bedeutung der Bewegung oder Richtung in einen Gegenstand hinein, zu ihm hin, in übertragenem Sinn: der Beziehung auf etwas, auch hier, und *ὄνομα* ist keineswegs „Person“ o. ähnl., sondern

---

1) Zu *διαγράφειν* vgl. Wilcken, Ostraka I p. 89 ff.

2) In ähnlicher Weise wird *ἐπ' ὀνόματος* auf einem Fayoûmer Papyrus (26. Febr. 99 n. Chr.) gebraucht: B. U., I No. 226 . . . . *πάντων τῶν ἐπ' ὀνόματος τῆς μητρός μου Τεσήο[υ]ς εἰς αὐτοὺς ὑπαρχόντων.* Vgl. auch Deissmann, N. B. p. 25. — Ein anderes *ἐπ' ὀνόματος* begegnete uns oben p. 51 f.

3) Vgl. die öfter in den Papyri vorkommende Wendung *ἔντευξιν ἀποδιδόναι* und *ἐπιδιδόναι τῷ βασιλεῖ*, Kenyon I p. $9_{4.5}$; p. $41_{105.106}$; p. 10_{9}f. u. sonst.

„Name“, der Name, „in den hinein“, — wie wir für uns plastischer sagen könnten, unter den ein Gegenstand oder eine Person zu stehen kommen soll oder kommt. Das Resultat des *ὠνὴν γενέσθαι*, des *διαγράφειν*, *διαστέλλειν*, *προστιθέναι εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* (cf. oben) ist, dass der Kaufgegenstand oder eine Summe nun in dem Namen, unter dem Namen jemandes steht, d. h. dann: ihm zugehört, sein Eigentum ist. Wenn die *γράμματα χειρογράφου πράσεως καὶ ὑποθήκης* ..... *ἐξ ὀνόματος* einer Schwester des Stotoetis (No. 4) *εἰς ὄνομα* einer Tochter des Sotas übertragen werden, so steht eben in der Urkunde und im Register das *ὄνομα* der letzteren als der Eigentümerin. Das Charakteristische der im Ausdruck *εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* beschriebenen Zueignung ist eben dies, dass der Name der betr. Person irgendwie gebraucht, genannt oder geschrieben wird[1]). Als eigentliche Übersetzung würde sich, da „in den Namen hinein“ für uns zu fremdartig ist, „auf den Namen“ aber in mehrfacher nicht recht klarer Weise gebraucht wird, etwa „unter den Namen“, für die technischen Ausdrücke aus dem Geschäftsleben etwa auch das oben gewählte „auf das Konto“[2]) em-

---

1) Dies Moment ist von Deissmann nicht beachtet.

2) In dem Geschäftsjargon der Banquiers, Steuerbeamten u. dergl. scheint *ὄνομα* in dieser Weise (als „Konto“) überhaupt eine grosse Rolle gespielt zu haben. Das Gegenstück von *εἰς (τὸ) ὄνομα* ist *ἐξ ὀνόματος*. Zusammen mit *εἰς ὄνομα* findet es sich ja in der oben schon zitierten Petition des Stotoetis, Kenyon II No. 358; ausserdem vgl. noch Grenfell a. Hunt, The Oxyrhynchus Pap. I No. LXXV Z. 6; C. J. Gr., Inscript. Gr. Siciliae et Italiae, No. 956, in Rom gefundene Marmortafel c. 313 n. Chr., wo es 3 Mal vorkommt, A. 17, 24, B. 7. Ähnlich dem *ἐξ ὀνόματος* ist *ἀπὸ ὀνόματος*, Grenfell, An alexandr. erot. fragment, No. LIV 7 (378 n. Chr.), und Wilcken, Ostraka II No. 1162. Daneben hat *ἐξ ὀνόματος* ja noch eine andere Bedeutung, cf. oben p. 41, Anm. 2. — Eigenartig ist die Verwendung des Genitivs *ὀνόματός τινος*, augenscheinlich im Sinn von „für“, „unter dem Konto“, vgl. Wilcken, Ostr. II No. 590, 1015, 1306, 1438 u. 268 (in etwas anderer Weise No. 1474, 1479, 680; hierzu cf. Wilcken I p. 96 u. 108); Grenfell, Hunt a. Hogarth, Fayoûm towns a their papyri, No. 85 7 und Ostr. No. 22; endlich C. J. Gr. III No. 5001 u. 5006; vermutlich auch B. U. III No. 741. Eine Weiterbildung dieses *ὀνόματος* ist die Verbindung *εἰς ὀνόματός τινος*, die, wie es scheint, ganz im Sinne von *εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* ge-

pfehlen, wenn man nicht die etwas summarische Wiedergabe „für“ vorzieht.

Mit derselben Grundbedeutung erscheint *εἰς τὸ ὄνομά τινος* in der schon oben p. 101 zitierten Phrase Herodians, *ὀμνύναι εἰς τὸ ὄνομα.* Indem die Soldaten dem Pertinax bzw. dem Severus den Treueid leisten, geben sie sich ihm zu eigen, treten sie zu ihm in das Verhältnis der Zugehörigkeit, sie stehen fortan unter seinem Namen, der bei dem Eid ja auch genannt wurde[1]).

Die Zueignung an eine Person unter — irgend welchem — Gebrauch ihres Namens als Bedeutung von *εἰς τὸ ὄνομά τινος* tritt ganz besonders deutlich hervor in einem Rezept gegen Fehlgeburt, das von W. Kroll im Philologus N. F. XI p. 131 aus dem Cod. Laurentianus[2]) 28, 34 mitgeteilt worden ist[3]): *πρὸς τὸ μὴ ἐκτρῶσαι· ῥίζαν κισσοῦ λαβὼν εισοῦ αὐτῆς περιαπτ(αι) τῇ(ι) κοιλία(ι) αὐτῆς.* Die vorsichtige Vermutung Krolls, dass in *εισοῦ εἰς ὄνομα* stecke, ist ohne jeden Zweifel richtig. Zur Erklärung genügt aber nicht, mit Deissmann a. a. O. zu sagen: „Die Epheuwurzel wird *εἰς ὄνομα* einer Frau ausgerissen, d. h. sie wird mit ihrer Heilkraft der Frau zugeeignet“. *Εἰς ὄνομα* bedeutet hier die Zueignung unter bzw. durch Nennung des Namens[4]). Bei der Ingebrauchnahme einer Pflanze oder eines andern medizinischen bzw. magischen Gegenstandes für eine Person muss unbedingt der Name der Person genannt werden: durch diesen Akt wird die Wurzel oder was es sein mag in Verbindung mit der betr. Person gebracht und die Zueignung vollzogen. Das ist zweifellos nach dem, was wir sonst über derartige Rezepte und das Verfahren der Zauberer-Ärzte wissen. Plinius, H. n. XXII 50: folium eius (sc. pseudo-anchusae) sinistra decerpi jubent magi et cuius causa sumatur dici tertianisque

braucht wird, Kenyon II No. 180, Z. 3 u. 22, vermutlich auch Grenfell a. Hunt, New classical fragments, No. 74.

1) Vgl. Jrmisch, in seiner Anmerkung zu II 2 10 (28): cuius nomen in sacramento nominabatur.

2) XI. Jahrh.

3) Deissmann hat darauf hingewiesen ThL. 1900, p. 73.

4) Auch Kroll weist darauf hin, dass beim Ausreissen der Name der Frau genannt werden müsse.

febribus adalligari. Vgl. ausserdem bei Plinius XXI 143; XXI 176; XXII 38. Bei Marcellus Empir. XIV 65 findet sich die Anweisung[1]): Herbae cymbalitis radicem ante solis ortum collige sinistrae manus digitis pollice et medicinali in nomine eius qui uvam dolebit .... Aetios aus Amida, VIII *λά*, berichtet folgendes Rezept des Archigenes: *Πρὸς τοὺς κινουμένους ὀδόντας κυνὸς τεθνεῶτος ὀδόντας ἐπ' ὀνόματος μάλιστα τοῦ πάσχοντος λαβὼν τίθει ἐπ' ἀνθράκων.* Marcell. Emp. VIII 52: De manu sinistra muscam capies et dum capies dicere debebis nomen eius cui remedium facturus es .... Und ähnl. sonst. —

Somit dürfte sicher sein, dass *εἰς ὄνομά τινος* nicht nur die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Zugehörigkeitsverhältnisses bezeichnet, sondern die Zueignung unter — irgend welchem — Gebrauch des Namens der betr. Person.

Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch den Gebrauch von *εἰς τὸ ὄνομά τινος* bestätigt, wie er sich in der patristischen Litteratur findet. Ich führe einige Stellen an, die mir bei der Lektüre aufgestossen sind: dieselben dürfen hier als Material aus der hellenistischen Weltsprache verwertet werden, da an eine unmittelbare Abhängigkeit von dem (vermeintlich) neutest. Gebrauch schwerlich zu denken ist. — Besonders Epiphanius scheint die Formel geliebt zu haben. Haer. XXVIII 6 berichtet er von den Anhängern Cerinths ...... *ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι.* Die Lebenden lassen sich an Stelle der Toten taufen; der Taufsegen wird den Toten zugeeignet: der Akt vollzieht sich, indem dabei der Toten Name genannt wird[2]). Häufig begegnet die Phrase *σφραγίζεσθαι ἑαυτὸν εἰς ὄν. Χριστοῦ*: „sich versiegeln (mit

1) Vgl. Heim, Incantamenta magica graeca latina. Jahrb. für klass. Philol. Suppl. 19, 1893.

2) Interessant ist die formale (und sachliche?) Verwandtschaft mit dem eben mitgeteilten Rezept *πρὸς τὸ μὴ ἐκτρῶσαι.* Die Epheuwurzel wird ausgerissen *εἰς ὄνομα* der Frau, die Taufe wird vollzogen *εἰς ὄνομα* der Toten. Der Name wird genannt; indem der Name genannt wird, ist die mystische Verbindung mit der betr. Person vollzogen. Cf. Teil II.

dem Kreuz) unter den Namen Christi“, wobei das *ὄνομα Χρ.* genannt wird[1]). — Epiph. Haer. XXX 8: *Ἐκεῖ .... οἱ ἅμα αὐτῷ γόητες ἐπῳδάς τινας καὶ ἐφορκισμοὺς καὶ ἐπιτηδεύματα ἀσεβείας ἔμπλεα εἰς αὐτὸν* (den anwesenden Jüngling) *ἐποιοῦντο καὶ εἰς ὄνομα τῆς προειρημένης* (abwesenden) *γυναικός.* — Besonders gern gebraucht Epiphanius die Phrase zur Bezeichnung der Unterschiebung apokrypher Schriften unter oder auf fremden Namen. Haer. XXVI 8: *καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλά. Ἐρωτήσεις γάρ τινας Μαρίας ἐκτίθενται· ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαώθ, εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται ... εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν.* Ferner XXVI 2. 13. XXX 15. Hier kommt das *ὄνομα* als geschriebenes in betracht. Die Schriften stehen unter dem Namen Seth u. s. w. —

Fassen wir das Ergebnis unseres Ausflugs in das Gebiet der Profangräcität zusammen, so ist es dieses: *εἰς τὸ ὄνομά τινος* als Bestimmung des Verbums (oder Satzes) war eine in der hellenistischen Weltsprache sehr geläufige Formel, in der Umgangs-, spez. Geschäftssprache lange vor der Entstehung des n. T. kursierend, in der Litteratursprache, wie es scheint, erst später auftauchend; sie bezeichnet die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit; zu beachten ist dabei, dass das *ὄνομα* in der Formel seine eigentliche Bedeutung nicht verloren hat[2]).

---

1) Meist in der Form: *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

2) Erst während des Druckes dieses Abschnitts kommt mir J. Boehmers inzwischen erschienene Abhandlung „Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik“ (Beiträge z. Förd. christl. Theol. V 6) zu Gesicht. In dem 1. Kapitel „Ist zum sprachlichen Verständnis des Neuen Testaments der alttestamentliche Sprachgebrauch heranzuziehen?“ versucht B. den von ihm eingeschlagenen Weg, das *εἰς τὸ ὄνομα* in der Taufformel zu erklären, gegen die ihm gemachten Einwände zu verteidigen und bekämpft u. a. Deissmanns Benutzung der vulgärgriechischen Formel *εἰς (τὸ) ὄνομα.* Bis zu einem gewissen Grade würden seine Einwände also auch die obigen Ausführungen treffen. Gern würde ich auf diese und jene Bemerkung B.'s kurz eingehen, kann es aber unter diesen Umständen nicht mehr. Für die Sache trägt es nichts aus. B.'s Rettungsversuch scheint mir durchaus miss-

bb. *In der semitischen Gräcität.*

Für die Formeln *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* bildete die Septuag. das wichtigste, fast einzige Hilfsmittel zum Verständnis: hier lässt sie uns fast ganz im Stich.

Die Sept., soweit sie Übersetzung ist, bietet *εἰς* (*τὸ*) *ὄνομά τινος* überhaupt nicht. Nur 3 Mal findet sich das absolut gebrauchte *εἰς ὄνομα*, „zum Namen, Ruhm" [1]), als Wiedergabe des absoluten לשם, nämlich Jes. 55 13: *εἰς ὄνομα καὶ εἰς σημεῖον αἰώνιον*; Neh. 6 13 *εἰς ὄνομα πονηρόν*; I Chron. 22 5 *εἰς ὄνομα καὶ εἰς δόξαν*. Das dem *εἰς ὄνομά τινος* sprachlich am meisten entsprechende לשם mit einem Genitiv bzw. Personalpronomen findet sich freilich im hebräischen Text ungemein oft [2]), aber es dient bekanntlich meist zur Bezeichnung des entfernteren und näheren Objekts und wird von den Übersetzern meist richtig mit dem Dativ oder Akkusativ wiedergegeben.

Selbst das absolute, im Urtext 10 Mal vorkommende, לשם wird nur 3 Mal mit *εἰς ὄνομα* übersetzt [3]): in den andern Fällen wird das Adjektiv *ὀνομαστός* gewählt. Ist das, wenn nicht auffallend, so doch immer beachtenswert, so ist m. E. noch mehr die Übertragung von לשם mit einem Genitiv an den beiden Stellen Jos. 9 9 und Hes. 36 22 zu beachten. Hier ist לשם יהוה bzw. לשם קדשי nicht Bezeichnung des Objekts, sondern nähere Bestimmung des Zeitworts; der Sinn ist [4]): „kommen, etwas thun mit Rücksicht auf den Namen . . ., wegen des Namens" [5])

---

lungen; an meiner Auffassung auch nur etwas zu ändern geben mir seine Ausführungen keinen Anlass. — Nur das Eine stelle ich gern fest, dass auch B. durchaus richtig als wichtiges Moment in der Bedeutung des vulgärgriechischen *εἰς* (*τὸ*) *ὄνομα* „die mündliche oder schriftliche Anführung des Namens" heraushebt, p. 55.

1) Wie in der Profangräcität, cf. oben p. 101.

2) Vgl. die Statistik bei Boehmer p. 4.

3) Genau genommen sind es, für die Sept., nur 8 Fälle: denn Jer. 33 9 hat die Sept. לשם nicht und Hes. 34 29 statt לשם, wie es scheint, שלום gelesen.

4) Also wenn nicht gleich, so doch verwandt mit dem noch zu besprechenden rabbinischen Ausdruck. Jedenfalls ist es auch vom Übersetzer von Hes. 36 22 (*διὰ τὸ ὄνομα*) und auch Jes. 60 9, vgl. Anm. 3 p. 111, so verstanden worden.

5) Brandts Umschreibung von לשם יהוה Jos. 9 9 (cf. p. 586) „um

Der Übersetzer von Hesekiel wählt sinngemäss *διὰ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον;* der des Josuabuches das ganz unverständliche *ἐν ὀνόματι κυρίου.* Warum wird nicht *εἰς (τὸ) ὄνομα* übersetzt? — Wenn man in diesen Fällen, namentlich im letzten, Jos. 9_{9}, das als Äquivalent naheliegende *εἰς (τὸ) ὄνομα* vermied, so darf man vielleicht vermuten[1]), dass man es that, weil *εἰς τὸ ὄνομά τινος* eben ein term. technic. (cf. oben) war, im Griechischen eine bestimmte Bedeutung[2]) hatte und bei dem griechischen Leser hier nur Missverständnisse hervorrufen konnte[3]).

In der original-griechisch geschriebenen semitischen Litteratur, die sich an die Septuag. angliedert, ist mir *εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* nur an 2 Stellen begegnet, nämlich II Makk. 8_{4} und III Makk. 2_{9}. II Makk. 8_{4} . . . . *καὶ περὶ τῶν γενομένων εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ βλασφημιῶν* ist *εἰς τ. ὄν. αὐτοῦ* das Objekt zu *γενομένων βλασφ.*[4]). An der anderen Stelle III Makk. 2_{9} . . . *καὶ ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς σὸν ὄνομά σοι τῷ τῶν πάντων ἀπροσδεεῖ* ist *εἰς σὸν ὄνομα* zweifellos Glosse[5]), die nachher in den Text gekommen ist. Zu verstehen aber ist diese Glosse nicht als Wiedergabe eines hebräischen לשם, sondern durchaus als die gleiche Wendung der hellenistischen Weltsprache, — was keines weiteren Beweises bedarf.

Demnach begegnet uns im Gebiet der semitisch-griechischen Litteratur die Formel *εἰς τὸ ὄνομά τινος* in dem für uns in betracht kommenden Gebrauche nur an einer Stelle (III Makk. 2_{9}); und an dieser in derselben Bedeutung, die auch für die hellenistische Weltsprache zu konstatieren war.

---

auch ihrerseits die Gunst Jahves zu geniessen, kurz um diesen Gott für sich zu gewinnen“ ist nicht dem Sinn der Stelle entsprechend: vgl. das folgende כי שמענו שמעו וגו'. Brandts Erklärung scheint mir zu sehr bestimmt durch seine Fassung des rabbinischen Terminus לשם.

1) Mehr darf freilich nicht gesagt werden.

2) Eben die in unserer Untersuchung oben festgestellte.

3) Vom Standpunkt der griechischen Übersetzung aus gesehen gehört auch Jes. 60_{9} hierher, insofern sie (אAQ) לשם יהוה mit *διὰ τὸ ὄνομα* wiedergiebt. Im Urtext ist לשם wohl als dativ. commodi gedacht.

4) Vgl. p. 100, Anm. 2 zu Herm. Sim. VI 2_{3}.

5) Vgl. auch Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen, zu der Stelle.

b. *Εἰς τὸ ὄνομά τινος* in der neutestamentlichen Litteratur.

Versuchen wir nun auf Grund des bisher Erarbeiteten den Gebrauch unserer Formel in der altchristl. Litteratur (cf. Tabelle p. 100) zu verstehen, so stossen wir gleich bei der ersten Stelle Mt. $10_{41.\ 42}$ auf Schwierigkeiten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir mit der für das hellenistische Sprachgebiet konstatierten Bedeutung hier nicht auskommen. Das wird uns auch nicht gerade verwundern, wenn wir beachten, dass *εἰς ὄνομα προφήτου, δικαίου, μαθητοῦ* genau genommen nicht auf gleicher Linie mit unserem *εἰς (τὸ) ὄνομά τινος* steht. Die Genitive bezeichnen nicht Personen, sondern Kategorieen. Der Weg zur richtigen Erklärung ist längst erkannt; er wird durch den Umstand gewiesen, dass wir hier ein in irgend einer Weise doch auf eine (hebräische, richtiger) aramäische Vorlage zurückgehendes Wort vor uns haben. *Εἰς ὄνομα* ist hier wörtliche Wiedergabe des rabbinischen Ausdrucks לשם bzw. לשום, dessen Bedeutung klar liegt[1]. שום שם hat in der rabbinischen Terminologie vielfach die unmittelbar aus dem Begriff „Name“ sich ergebende Bedeutung „Kategorie“ oder „Titel“; לשום לשם giebt die Kategorie an, mit Rücksicht auf (ל) welche etwas geschieht: also den bestimmenden Grund einer Handlung. Die Formel wird verschiedentlich, mit kleinen Nuancierungen des Sinnes, gebraucht. עסק בתורה לשמה, Mischna Aboth VI, 1[2]: mit Rücksicht auf ihre eigene Kategorie, d. h. um ihrer selbst willen; sich mit der Thora beschäftigen nur mit Rücksicht auf sie selbst, שלא לשמה[3], Sota fol. 22b; das Passahlamm muss man schlachten לשמו, d. h. als Passahlamm, nicht mit irgend welchen anderen Rücksichten und Absichten, Mischna Pesachim fol. 59_2[4]. Insbesondere vgl. Misch. Sebachim IV 6[5] לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אישים וגו׳.

1) Vgl. Vitringa, Observ. III c. 22; Schöttgen, Horae hebr., zu Mt. 10_{41}; Wünsche, Neue Beiträge, zu Mt. 10_{41}; Brandt a. a. O.; und Kommentare.

2) Cf. Surenhusius, tom. IV, p. 484.

3) Cf. Wünsche a. a. O. zu Mt. 10_{41}.

4) Cf. Schöttgen a. a. O.

5) Surenhusius, tom. V, p. 20.

Aber auch Appellativa werden mit diesem לשם im wesentlich gleichen Sinn verbunden. Z. B. Jer. Jebamoth f. 8 d: jem. taufen und beschneiden לשום עבד, לשום בן חורין, mit Rücksicht auf die Kategorie eines Sklaven, eines Freien, d. h. als Sklaven, als Freien.

Ein derartiges לשום לשם ist Mt. $10_{41.\,42}$ durch εἰς ὄνομα wiedergegeben: einen Propheten, Gerechten, Jünger aufnehmen mit Rücksicht auf die Kategorie eines Propheten u. s. w., weil er Prophet ist, als Propheten [1]).

Von dem gleichen rabbinischen Terminus darf man vielleicht auch das δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Mt. 18_{5}. = Mk. 9_{37}. = Lk. 9_{48}, das bereits oben p. 64 f. besprochen wurde, verstehen. Bekannt sind die viel zitierten Worte aus den Pirke Aboth II, 12 [2]) וכל מעשיך יהיו לשם שמים: all dein Thun geschehe mit Rücksicht auf den Himmel, d. h. um Gottes willen. Vgl. dazu Aboth II, 2: וכל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים, u. a. St. Wenn die oben p. 64 f. gegebene, auf den gewöhnlichen Gebrauch von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος gegründete Erklärung nicht befriedigt, so kann man [3]), da das Logion vermutlich auf das Aramäische zurückgeht, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου als Wiedergabe von לשמי ansehen und einfach übersetzen: um meinetwillen [4]). Es darf nicht etwa als Gegengrund angeführt werden, dass in diesem Fall εἰς τὸ ὄνομά μου dastehen müsste. Jos. 9_{9} wird das ähnliche לשם mit ἐν ὀνόματι übersetzt, wie bereits bemerkt ist; εἰς ὄνομα hatte für den Griechen ja eine andere, feststehende Bedeutung [5]). — Und als Äquivalent von לשמי wäre Mk. 9_{41} ἐν ὀνόματί μου zu begreifen, wenn das μου gelesen werden müsste, vgl. oben p. 63 f.

Ignat. Rom. 9_{3} δέχεσθαι εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ ist na-

---

1) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu, p. 250.

2) Surenhus., tom. IV, p. 432.

3) Brandt statuiert wenigstens die Möglichkeit, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου als לשמי (לשמאי) zu verstehen, p. 593, Anm. 1.

4) So auch Dalman, Die Worte Jesu, p. 250 f. „unter Bezugnahme auf mich", „im Gedanken an mich". D. will לשום auch als Grundlage des εἵνεκεν Lk. 18_{29} (Mt. 19_{29}. Mk. 10_{29}) ansehen, p. 100.

5) Nur das Matthäusevangelium gebraucht εἰς ὄνομα im Sinne von לשם, Mt. $10_{41.\,42}$. 18_{20}.

türlich ebenfalls nach dem ungriechischen Gebrauch der Formel, im Sinne des rabbinischen לשום לשם, zu erklären.

β. Auch Mt. 18_{20} liegt nicht der griechische Gebrauch der Formel vor, sondern der aramaisierende. Wo Jesus, seine Sache der bestimmende Grund des Zusammenseins ist, da wird er selbst in der Mitte der Versammlung sein. Vermutlich, vgl. den Zusammenhang, ist auch an ein Anrufen des Namens Jesu zu denken.

γ. Über die Erklärung der letzten Stelle Hebr. 6_{10}, *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες*, wird man vielleicht streiten können. Auf der einen Seite ist man im Hinblick auf das oben p. 113 zitierte Logion aus den Pirke Aboth geneigt, *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* parallel mit לשם zu übersetzen: „um seinetwillen“, im Hinblick auf Gott; und zweifellos erhält die Stelle damit einen guten und klaren Sinn. Andererseits wird man beachten müssen, dass wir eine original griechische und gut griechische Schrift vor uns haben, und fragen müssen, ob *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* nicht als rein griechische Wendung verstanden werden kann: „die ihr erwiesen habt für ihn, auf sein Konto“; die Liebeswerke würden darnach als Gott zugeeignet und ihm erwiesen erscheinen. Die Möglichkeit dieser Erklärung lässt sich in keiner Weise anfechten [1]). Es ist indes nicht zu leugnen, dass die erstere Auffassung glatter erscheint. —

Demnach zeigen die wenigen neutest. (und altchristl.) [2]) Stellen, die in betracht kommen [3]), sämtlich — vielleicht mit

1) In den gängigen Kommentaren ist freilich, soweit ich sehe, keine dieser beiden Erklärungen gegeben. Meist sieht man in *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* das Objekt zu *ἐνεδείξασθε* und weist, als auf eine Parallele, auf II Kor. 8_{24} hin. Indes glaube ich nicht, dass man unsere Formel an unserer Stelle mit *εἰς αὐτοὺς* II Kor. 8_{24} syntaktisch auf gleiche Stufe stellen darf. Man würde dann doch auch *εἰς αὐτὸν* erwarten.

2) Zu *μαθητεύεσθαι εἰς τὸ ὄν. τοῦ Χριστοῦ* Justin. Dial. 39 vgl. wegen der offenkundigen Verwandtschaft mit *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* unten.

3) Das nicht hierher gehörende (cf. oben p. 98 f.) *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* Jesu erklärt Brandt, p. 594, aus dem hebräisch-aramäischen לשם: „durch den Glauben sich unter Christus stellen, um an all den Vorrechten und Verpflichtungen, die die Beziehung der Zusammengehörig-

einer Ausnahme, Hebr. 6 10 — einen Gebrauch und Sinn von *εἰς (τὸ) ὄν. τινος*, der auf den hebräisch-aramäischen technischen Sinn von לשם לשום zurückgeht. Mit der gleichlautenden Formel der hellenistischen Sprache hat dieses *εἰς (τὸ) ὄνομα* nach seiner ursprünglichen Bedeutung und Verwertung nichts zu thun.

---

2. Zweiter Abschnitt.

Die Formel bei *βαπτίζειν (-εσθαι)*.

a. Bei Paulus.

Dass wir mit Paulus beginnen, ist selbstverständlich, wenn der Taufbefehl Mt. 28 19 nicht auf Jesus zurückgeführt werden kann.

Auf den ersten Blick ist klar, dass I Kor. 1 13. 15 unsere Formel nicht im Sinn des semitisierenden *εἰς τὸ ὄνομα*, wie wir es Mt. 10 41. 42. 18 20. (Hebr. 6 10) fanden, verstanden werden kann[1]). Aber auch abgesehen davon — da Paulus griechisch geschrieben hat, so ist, wie bereits verschiedentlich betont, das naturgemäss Gegebene, die Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. τινος* als griechische zu verstehen und zu fragen, ob nicht der gleiche Gebrauch von *εἰς τὸ ὄν. τινος* vorliegt, den wir als gang und

---

keit mit und der Abhängigkeit (Unterordnung) von diesem Haupt mitbringt, teilzunehmen". Umgekehrt erklärt es Deissmann, Bibelst. 145, nach dem griechischen *εἰς ὄνομα* in Parallele zu *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν.*: glauben in den Namen des Sohnes Gottes hinein: durch den Glauben werde die Zugehörigkeit zu dem Sohne Gottes konstituiert. — Das Gezwungene der beiden Erklärungen liegt auf der Hand, ebenso wie die ihnen zu Grunde liegenden Versehen, cf. oben p. 98. Die Phrase bedeutet einfach: glauben an den Namen Jesu, wie *πιστεύειν εἰς τινα* heisst: glauben an jemand, ihm vertrauen.

1) Ob es auf eine andere Nuance dieses Terminus zurückzuführen ist [cf. Brandt], haben wir vorläufig gar keinen Anlass zu untersuchen, cf. Exkurs.

gäbe im hellenistischen Weltgriechisch jener Zeit gefunden haben.

„Oder wurdet ihr unter meinen Namen getauft, sodass ihr nun unter meinem Namen ständet, wurdet ihr durch die Taufe mir zugeeignet, durch die Taufe in die Zugehörigkeit zu mir gebracht, sodass ihr nun ein Recht hättet zu sagen: ich bin des Paulus, ich gehöre zu P.?“ Es unterliegt m. E. keinem Zweifel, dass diese Bedeutung von *εἰς τὸ ὄνομα* hier nicht nur passt, sondern auch die einzig mögliche ist. Der Zusammenhang beweist es. Zu sagen: *ἐγώ εἰμι Παύλου* (*Κηφᾶ*), hätte nur Sinn, wenn Paulus (Kephas . . .) für sie gekreuzigt wäre oder wenn sie *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου* (*Κηφᾶ* . . .) getauft wären: das *βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα Παύλου* (im obigen Sinn) würde allerdings das *Παύλου εἶναι* begründet haben.

Βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος heisst demnach bei Paulus: jemanden taufen in, unter den Namen eines andern, jem. einem andern zu eigen, zur Zugehörigkeit zu ihm, taufen. Das aus I Kor. 1 13. 15 zu erschliessende *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* (*Ἰησοῦ*) ist somit: taufen unter den Namen Christi, Christo zu eigen, in die Zugehörigkeit zu Chr. hinein [1]). — Dass Paulus ausserdem noch die Wendung *βαπτίζ. εἰς Χριστόν* und *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* kennt und gebraucht, kommt nicht als ausschlaggebend für die Erklärung unserer Formel in betracht; und es beweist nichts für ihre Bedeutung, wenn jene Wendungen vielleicht einen tieferen mystischen Sinn haben; nicht in allen Wendungen über den gleichen Gegenstand sagt man immer das Gleiche aus. —

Aber es fragt sich, ob der gegebenen Erklärung nicht noch ein, wenn auch vielleicht nebensächliches, Moment hinzuzufügen

---

1) Die gleiche Erklärung bei Deissmann, aber es fehlt bei ihm das oben im Text weiterhin herausgearbeitete Moment des Begriffs; sachlich verwandt Brandt, cf. oben (96) und unten (123 ff.) Exkurs. In ihrem Kern fand ich die Erklärung nur noch bei Weizsäcker, Apost. Zeitalter [2] p. 552: „Der Apostel sagt I Kor. 1 13, vgl. Gal. 3 27, dass für den Namen Christus getauft wurde, *εἰς τὸ ὄνομα;* darin liegt zunächst, dass der Getaufte dem Christus zugeeignet wird“. — Unter den übrigen Erklärungen kommt der von mir vertretenen am nächsten die Gruppe 4 a, vgl. p. 95 f.; doch ist dort der Weg zu diesem Resultat ein ganz anderer.

ist. Das Verhältnis von *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν. τινος* zu den Wendungen der Apostelgeschichte ist klar. Diese (*βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.*) besagen, dass das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens, und sind somit in gewissem Sinn eine Beschreibung des Vorgangs: die paulinische Phrase dagegen beschreibt nicht den Vorgang, sondern bezeichnet einen oder den Zweck, die Tendenz des Taufens. Ist in ihr nichts über den Vorgang, insbesondere über den Namen dessen, dem der Täufling zugeeignet wird, ausgesagt? — Und damit verbindet sich die weitere wichtige historische Frage: wurde in paulinischer Zeit und in paulinischer Praxis der Name Jesu bei dem Taufakt (noch) nicht verwertet, genannt, gab es noch kein *βαπτίζειν ἐν* bzw. *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie zur Zeit der Apostelgeschichte? —

Im allgemeinen nimmt man als selbstverständlich an (cf. bereits oben p. 90), dass von Anfang an der Name Jesu oder gar die trinitarische Formel gesprochen sei, also auch zu paulinischer Zeit, — mit mehr Plerophorie als im Grunde bei den bisher gängigen Erklärungen von *εἰς τὸ ὄν.* berechtigt ist. Demgegenüber hat nun Brandt mit grosser Entschiedenheit den Gebrauch irgend einer Formel in paulinischer Zeit und paulinischer Praxis bestritten: *εἰς τὸ ὄνομά τινος*, 'לשׁם, bezeichne, namentlich bei Paulus, lediglich das Ziel, die strekking, der Taufhandlung; zu seiner Zeit sei der Name Jesu dabei weder genannt noch angerufen. Erst für die Griechen, p. 598, welche die wirkliche Bedeutung von *εἰς τὸ ὄνομα* = לשׁם nicht mehr begriffen, habe *ὄνομα* in der Phrase seine eigentliche Bedeutung wieder gewonnen und sei das Nennen des Namens in den Begriff hineingekommen. Nun fällt ja freilich diese Behauptung Br.'s mit der Grundlage, auf der sie ruht, mit seiner Erklärung von *εἰς τὸ ὄν.* = לשׁם, deren Unhaltbarkeit sicher ist (cf. oben und Exkurs p. 123ff.). Doch muss die Frage selbst, auch abgesehen von Br.'s Aufstellungen, erörtert werden. —

Weizsäcker sagt an der bereits erwähnten Stelle, vgl. Anm. 1 p. 116: „Was dabei gesprochen wurde, ist nicht vollständig zu erkennen .... man muss aber eben deswegen schliessen, dass dies in Worten ausgesprochen wurde". Man wird diesem Schluss zustimmen müssen. Aber wir brauchen nicht mit immerhin nicht durchaus zwingenden Schlüssen zu rechnen.

a) Oben ist nachgewiesen, dass ὄνομα in unserer Phrase nie seine eigentliche Bedeutung verloren, sondern bewahrt hat [1]. *Εἰς τὸ ὄνομά τινος* bezeichnet in erster Linie allerdings die Zueignung an eine Person, aber diese Zueignung unter irgend welchem Gebrauch ihres Namens, vgl. insbesondere die Beispiele p. 107. 108 f. — Auch der spätere Gebrauch unserer Formel beweist, dass in dem Begriff εἰς τὸ ὄνομά τινος selber die Nennung des Namens enthalten gewesen sein muss. Wie schon verschiedentlich bemerkt wurde, wird βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν. später ganz im Sinn von βαπτίζ. ἐν bzw. ἐπὶ τῷ ὀν. gebraucht (= unter Nennung des Namens). Das wäre aber unmöglich gewesen, wenn der Begriff selber dieses Moment (der Nennung des Namens) überhaupt nicht enthalten hätte [2].

b) Im Gegensatz zu Brandt (cf. a. a. O. p. 600) meine ich, dass auch der ganze Tenor von I Kor. 1 12ff. zu der Annahme zwingt, dass der Name Christi bei der Taufe genannt wurde. Die Ungereimtheit und den Widersinn der Parteiungen zu Korinth zeigt P. dadurch, dass er derartige Parteiungen für möglich erklärt nur bei Annahmen, deren Widersinn auf der Hand liegt. Auch dass die Korinther nicht εἰς τὸ ὄνομα des Kephas oder des Apollos, sondern εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ getauft sind, muss für die Leser zum Greifen klar gewesen sein: das wäre es aber nicht gewesen, wenn der Sinn der Taufe, die Zueignung an Christus, nicht klar und bestimmt zum Ausdruck gebracht, d. h. der Name Christi bei dem Taufakt nicht genannt wurde [3].

---

1) Nicht: wiedergewonnen hat, wie Brandt, von לשם aus, meint.

2) Die bewiesene Voraussetzung ist ja, dass der Ausdruck ein griechischer ist.

3) Demgegenüber würde Brandt wohl auf V. 15 verweisen wollen, vgl. p. 600. Dieser Vers setzt die Möglichkeit voraus, dass man aus dem Vollzug der Taufe durch Paulus eventuell den Schluss ziehen konnte, εἰς τὸ ὄνομα Παύλου getauft zu sein, und man könnte daraus folgern wollen, dass der Name Jesu bei der heil. Handlung nicht genannt sei, weil sonst die von Paul. gefürchtete Eventualität (1 15) unmöglich und ebenso der Gebrauch von εἰς τὸ ὄνομα in V. 15 unwahrscheinlich sei. Aber der Einwand verfängt doch nur auf den ersten Blick; in keinem Fall ist er stichhaltig genug, um das Gewicht der im Text angegebenen Gründe aufzuheben. a) Wie im Text gesagt, ist natürlich das wichtigste Moment im Begriff von εἰς τὸ ὄνομά τινος

c) Dass schliesslich Paulus — von der Begriffsbestimmung von *εἰς τὸ ὄνομα* hier abgesehen, die historische Frage anlangend — die Verwertung des Namens Jesu bei der Taufhandlung kennt und voraussetzt, geht ganz unzweifelhaft aus dem richtigen Verständnis von I Kor. 6 11 hervor. Er konnte nicht von einem Sich-Abwaschen u. s. w. *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, unter Nennung des Namens Jesu (cf. oben p. 74 ff.), reden, wenn diese Nennung des Namens Jesu nicht mit der Taufe, auf die er bezug nimmt, verbunden war.

Demnach werden wir berechtigt sein, zu der obigen Erklärung von *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα (Χριστοῦ)* noch dieses Moment[1]) — freilich als ein in zweiter Linie stehendes — hinzuzufügen, dass die in der Taufe vollzogene Zueignung an Christus unter Nennung des Namens Christi erfolgt. Sollte man freilich das in Anm. 3 p. 118 berührte Bedenken für stichhaltig ansehen, so wird man auf die Aufnahme dieses Moments in die sprachliche Erklärung des paulinischen *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* verzichten müssen: unberührt davon bleibt aber die historische Erkenntnis, vgl. oben c., dass (schon) in den pau-

---

die Zueignung, die Herstellung eines Zugehörigkeitsverhältnisses zu jem.; und dieses würde V. 15 nur in betracht kommen. b) Man darf die ganze etwas rhetorisch gehaltene Ausführung V. 14—16 nicht allzu sehr pressen. Thut man es, so entstehen erst wirkliche Schwierigkeiten. Presst man nämlich die vermeintlichen Voraussetzungen von V. 15, d. h. beachtet man, dass nach der vorausgesetzten — von P. nicht geteilten? — Anschauung zwischen dem Taufenden und dem Täufling durch den Vollzug der Taufe ein besonderes Verhältnis entsteht, und nimmt zugleich dabei an, dass der Name Jesu bei der Taufe nicht genannt sei, dann wird die Frage *ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;* im Zusammenhange ganz unverständlich. Denn dann lag eben nicht klar, was Paul. durch die Frage als greifbar klar doch voraussetzt, nämlich dass sie doch nicht *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ,* sondern *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* getauft sind. Dann konnten die Apollos-Verehrer (auf sie scheint auch mir P. in den im Zusammenhang nicht wohl motivierten VV. 14—16 anzuspielen, vgl. Heinrici, Das 1. Sendschreiben des Ap. Paul. a. d. Kor. p. 41. 42. 90) mit einem gewissen Schein sagen *ἐγώ εἰμι Ἀπολλώ,* und Paul. konnte sie durch seine Frage V. 13 nicht ohne weiteres ad absurdum führen. — Die Frage bleibt im Zusammenhang klar und beweisend nur, wenn man die oben im Text vertretene Annahme macht.

1) Fehlt in der Erklärung Deissmanns.

linischen Gemeinden zu des Apostels Zeit das ὄνομα Jesu Christi bei dem Vollzug der Taufe gebraucht wurde.

Implicite ist damit auch eine andere Frage beantwortet, die man etwa aufwerfen könnte, nämlich ob βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. Ἰησ. Χρ. die paulinische Wendung zur Bezeichnung der christl. Taufe gewesen sei und ob Paulus die beiden Phrasen der Apostelgeschichte, βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀν., nicht gekannt habe. Nach Brandt war βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν. und sein aramäisches Äquivalent die ursprüngliche und einzig sinngemässe Bezeichnung, wie denn auch der Name Jesu erst später gebraucht wurde, und die Wendung βαπτίζ. ἐν bzw. ἐπὶ τ. ὀν. ist nur erst durch Missverständnis auf griechischem Boden und infolge der späteren (allgemeinen) Praxis entstanden. — Die Frage befriedigend zu beantworten, haben wir überhaupt nicht das Material. Aus dem, was wir wissen, müssen wir aber im Gegensatz zu Brandt mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die Frage zu verneinen ist. Da Paulus den Gebrauch des ὄνομα Jesu bei der Taufe voraussetzt, so haben wir gar keinen Grund zu der Annahme, dass er die diesen Thatbestand bezeichnende Wendung βαπτίζ. ἐν bzw. ἐπὶ τ. ὀν. nicht gekannt und gebraucht habe. Dass dieselbe in seinen Briefen nicht begegnet, ist bei der Dürftigkeit der Dokumente paulinischen Sprachschatzes, die auf uns gekommen sind, und bei der Seltenheit und Flüchtigkeit, mit der in ihnen überhaupt von der Taufe gesprochen wird, doch wahrlich in keiner Weise zu verwundern und als Grund für die gegenteilige Annahme zu verwerten. — Andererseits ist es aus dem Zusammenhang ganz durchsichtig, warum der Apostel I Kor. 1 12ff. gerade εἰς τὸ ὄνομα wählt: er will ja nicht ex professo etwas über die Taufe, noch weniger über die Taufhandlung, aussagen, sondern er benutzt nur zu einem ganz bestimmten Zweck einen einzelnen Zug, den Zug der Taufe, der ihm gerade für seine Deduktion passt; die Verbindung ἐν oder ἐπὶ τ. ὀν. würde ihm im Hinblick auf V. 13 ἐγώ εἰμι Παύλου für den verfolgten Zweck nicht so dienlich gewesen sein. Es ist deshalb auch unnötig, auf die sonstige Anschauung Pauli von der Taufe und die Eigenart paulinischer Theologie überhaupt[1]) zu rekurrieren,

1) Vgl. Boehmer p. 13 ff.

um unser *εἰς τὸ ὄνομα* zu erklären: indes soll die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass dem Apostel bei seiner ganzen Anschauungsweise[1]) die Wendung *εἰς τὸ ὄνομα Χρ.* auch sonst nahe liegen mochte.

b. Act. 8_{16}. 19_{5}. (Herm. Vis. III 7_{3}.)

In der Apostelgeschichte werden *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα* und *βαπτίζ. ἐν* bzw. *ἐπὶ τ. ὀν.* neben einander gebraucht. An den betreffenden Stellen ist nicht ersichtlich, warum gerade diese Wendung und nicht die andere gewählt ist. Andererseits aber liegt m. E. auch kein zwingender Grund zu der Annahme vor, dass dem Verfasser (besser dem letzten Redaktor) unseres Buches das Verständnis für den Unterschied unserer Phrasen schon ganz entschwunden wäre. Aber das wird allerdings zu sagen sein, dass er *εἰς τὸ ὄν.* im wesentlichen synonym mit *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* gebraucht, und wir werden daraus zu schliessen haben, dass für ihn das Moment der Namennennung bei dem Begriff *εἰς τὸ ὄν.* noch mehr in den Vordergrund gerückt ist. — Das Gleiche gilt von Herm. Vis. III 7_{3}.

c. Mt. 28_{19}. (Did. VII 1. 3.)

Wer der Überzeugung ist, dass Mt. 28_{19} nicht Wiedergabe eines Herrenwortes ist, also in letzter Linie sprachlich nicht auf eine aramäische Vorlage zurückgehen muss, hat keinen Grund, eine andere Bedeutung für *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* zu suchen und anzunehmen, als sie für Paulus oben konstatiert wurde. Dass Matthaeus *εἰς ὄνομα* auch, vgl. $10_{41.42}$. 18_{20}, im Sinn des rabbinischen לשם kennt, beweist unter diesen Umständen gar nichts; ausserdem würde dieses *εἰς τὸ ὄνομα* mit seiner Bedeutung hier schlechterdings nicht passen. Unser *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς* etc. bezeichnet die Zueignung an den Vater, Sohn und Geist unter Gebrauch dieses *ὄνομα*. Die Apostel sollen die Heiden zu *μαθηταί* machen, indem, dadurch dass sie die-

1) Vgl. *βαπτίζ. εἰς Χριστόν* Gal. 3_{27}; *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* Röm. 6_{3}; *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gal. 3_{27} u. ähnl.

selben taufen unter den Namen des Vaters etc., sodass sie von da ab unter diesem Namen rangieren und stehen, dem Vater, Sohn und Geist zugehören. Je später wir die Entstehung dieses Wortes anzusetzen haben, um so mehr müssen wir annehmen, dass das Nennen des ὄνομα Vater, Sohn und Geist in dem Begriff dieses εἰς τὸ ὄνομα nicht nur enthalten ist, sondern eine wichtige Rolle spielt, ohne dass wir auch hier, wie in der Apostelgeschichte, die spezifische Bedeutung von εἰς τὸ ὄνομα als bereits ganz verschwunden anzunehmen haben [1]). — Zu beachten ist, dass nicht von den ὀνόματα geredet wird, sondern von dem ὄνομα; schwerlich ist auch ὄνομα vor jedem der Genitive zu wiederholen: „der Vater, der Sohn und der heilige Geist" gehören aufs engste zusammen und machen das ὄνομα aus, unter das die Heiden gebracht werden sollen.

Will man nach dem Grunde fragen, warum der Evangelist 28 19 εἰς τὸ ὄνομα und nicht ἐν τ. ὀν. oder ἐπὶ τῷ ὀν. wählt, so liegt derselbe schwerlich in der Vorliebe für εἰς ὄνομα, auch wohl kaum in dem Einfluss der „paulinischen" Formel. Die Wahl dieser präpositionellen Verbindung erklärt sich vielmehr ganz ungezwungen aus dem Zusammenhang dessen, was hier gesagt werden soll. Der Hauptbegriff ist das μαθητεύειν, die Heiden sollen μαθηταί werden; die Taufe kommt nur als Mittel zu diesem Zweck in betracht: zu dem Begriff des Jüngers aber gehört unmittelbar und in erster Linie das Moment der Zugehörigkeit, der Abhängigkeit, der Unterordnung, und es erscheint nur selbstverständlich, dass bei der Erwähnung der Taufe als des (einen) Hilfsmittels zu diesem Zweck gerade dieser Zug zum Ausdruck kommt. Es kommt dem Evangelisten hier nicht auf die Art des Vollzuges, sondern auf den Erfolg und den Zweck der Taufe an [2]).

---

1) Im Gegensatz zu dem paulinischen βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα will Brandt, vgl. a. a. O. 597 f., das εἰς τὸ ὄνομα Mt. 28 19 nicht aus dem hebräisch-aramäischen Terminus לשם erklären: hier liege vielmehr bereits das griechische Missverständnis dieser Wendung vor, wonach an ein Nennen des Namens gedacht sei. Die Gründe, die Br. anführt, kann ich, die Grundlage seiner Untersuchung vorausgesetzt, nicht anerkennen; ich sehe in dieser Erklärung von Mt. 28 19 nur ein inkonsequentes Zugeständnis Br.'s an die Thatsachen.

2) Ganz wie βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα ist auch das μαθητευομένους εἰς

Exkurs.

Die abweichenden Erklärungen brauche ich nicht zu widerlegen. Nur auf diejenige Brandts möchte ich mit einigen Worten eingehen, einmal weil sie, nicht durchweg neu (cf. Vitringa, A. Th. Hartmann, p. 96), in ihrer scharfsinnigen Erneuerung und Modifizierung vielfach Anklang gefunden zu haben scheint, und sodann — nicht zum wenigsten — auch deshalb, weil sie in ihrem letzten Resultat meiner Erklärung unmittelbar nahe kommt: ich möchte die Meinung zerstören, als könne man auch auf dem von Br. eingeschlagenen Wege zum Ziel gelangen (vgl. die method. Vorbemerkung zu diesem Teil, p. 1 ff.). Dass dieser Weg selber hermeneutisch nicht richtig ist und damit auch das Resultat hinfällt, wurde oben bewiesen. Aber setzen wir den Fall, dass das Verfahren im ganzen prinzipiell berechtigt sei: auch dann führt es nicht zu dem Resultat, das Br. findet.

Brandts Untersuchung zeigt bei genauerer Prüfung in diesem Teil (p. 585 ff.), wie mir scheint, sehr angreifbare Blössen.

a) Auch Br. operiert in unverantwortlicher Weise mit sog. parallelen Wendungen; er lässt *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα*, ohne Beweis [1]), mit *βαπτίζειν εἴς τινα* (*εἰς Χριστόν, εἰς Μωυσῆν*) im n. T. durcheinander und gleich gebraucht sein, p. 591 u. s.

b) Und nicht nur das: wieder ohne einen Beweis zu bringen, lässt er den Terminus לשום לשם im Griechischen nicht nur durch *εἰς* (*τὸ*) *ὄνομα*, sondern auch durch *εἴς τινα* ausgedrückt werden, p. 591. Nur daher werden dann auch so gequälte Erklärungen wie die von Act. 19_3 u. I Kor. 12_{13} verständlich [2]).

τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, Justin. Dial. 39, zu verstehen. Vgl. im folgenden, ibid., *φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀν. τοῦ Χριστοῦ τούτου*.

1) Der Hinweis auf *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* und *εἴς τινα* p. 592 ist ja thatsächlich kein Beweis, cf. oben 98 f.

2) Act. 19_3 *εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα* wird nach der vermeintlichen Parallele אטבילה לשום טבילה נדה (= *εἰς τὸ τοῦ Ἰωάννου βαπτίσματος ὄνομα*) verstanden, und I Kor. 12_{13} *εἰς ἓν σῶμα* wird künstlich erklärt, als stände da: *εἰς τὸ ὄνομα ἑνὸς σώματος*.

c) Indes betreffen diese Punkte immerhin nur das Beiwerk in der Beweisführung Brandts: ausschlaggebend ist, dass die Grundlage seiner Erklärung nicht fest genug zu sein scheint. Sein Verständnis von לשום לשם (= εἰς τὸ ὄνομα) ist nicht einwandfrei, wie mir scheint. Dem Verfasser laufen bei der Erklärung zwei Ungenauigkeiten unter: 1) er giebt der allgemeinen Bedeutung von לשם von vornherein eine nicht begründete Nuance bzw. Verengung, p. 585: לשום oder לשם weist voraus auf einen Titel oder Namen oder Charakteristikum für die Art und den Wert, den etwas erlangen soll; 2) er beachtet nicht den Unterschied zwischen לשם mit dem Genitiv einer Person und dem Genitiv eines Abstraktums oder Appellativums, cf. p. 586 f.

Wie oben schon bemerkt, bedeutet שם (auch nach Br.) in diesen Verbindungen den Titel oder die Kategorie, unter der etwas steht oder geschieht; לשם bezeichnet den Titel oder die Kategorie, mit Rücksicht auf welche etwas geschieht, und charakterisiert somit die Intention bzw. den Grund einer Handlung. Je nach der Art des Genitivs, der mit לשום לשם verbunden ist, je nachdem derselbe ein nomen propr. oder ein Abstraktum bzw. Appellativum ist, teilen sich die Fälle in 2 Gruppen. Die Grundbedeutung ist in beiden die gleiche, die angegebene. Zu der ersten Gruppe würden z. B. die Stellen Aboth II 2. 12, V 11 (cf. oben p. 113) gehören: alle eure Thaten sollen geschehen mit Rücksicht auf die Kategorie des Himmels[1] = Gottes, u. s. w. Hier wird also der Kausalgrund angegeben, mit Rücksicht auf den etwas geschieht oder geschehen soll: wir könnten frei übersetzen: um — willen. — Zu der zweiten Gruppe gehören α) Wendungen wie: „Proselyten mit Rücksicht auf die Kategorie der Liebe", vgl. Br. p. 586, und β) wie (babli) Jebam. 45 b: jem. sich baden lassen mit Rücksicht auf die Kategorie einer Frau, oder (jer.) Jebam. f. 8 d.: jem. taufen und beschneiden mit Rücksicht auf die Kategorie eines Knechts oder eines Freien. Im letzteren Fall kann man frei übersetzen: um ihn zum Sklaven zu machen.

Darnach bedeutet die von Br. gegebene allgemeine Er-

---

1) שמים vertritt hier natürlich ein nom. propr.

klärung von לשם (cf. oben 124) in der That eine ungerechtfertigte Verengung und Umbiegung des Begriffs. Wie reimen sich mit ihr die Fälle der 1. Gruppe? Welches soll hier der Titel oder der Charakter sein, den etwas erlangen soll? Und es ist einfach ein Irrtum, wenn Br. Jos. 9₉ לשם יהוה erklärt: um die Gunst Jahves zu geniessen, um diesen Gott für sich zu gewinnen p. 586; vielmehr heisst es einfach: mit Rücksicht auf den Namen Jahves, um Jahves willen: weil sie nämlich seinen Ruf und seine Thaten vernommen haben, cf. v. 9b.

Die viel zu eng gefasste Deutung von לשם, die im Grunde nur für einen Teil der 2. Gruppe gilt, überträgt Br. dann auch auf unsere Phrase, d. h. einen Fall, der der 1. Gruppe angehören würde. Er lässt unser *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν.* (*Χριστοῦ*) auf gleicher Stufe rangieren mit: beschneiden bzw. taufen לשום עבד oder לשום בן חורין, (jer.) Jebam. f. 8d. Die grosse Schwierigkeit, die hier die These Br.'s drückt und m. E. unmöglich macht, hat bereits (ihr ältester Verfechter) Vitringa mit den Worten gekennzeichnet, a. a. O. p. 326: Utique enim aliud quid est *βαπτίζεσθαι εἰς ὄνομα ἐλευθέρου* quam *βαπτίζεσθαι εἰς ὄνομα Χριστοῦ*. Qui enim baptizatur לשם בן חורין „in nomen liberi", is ad id baptizatur, ut sit liber; verum qui baptizatur in nomen Christi, non baptizatur ad id ut sit Christus, sed ut communionem suam cum Christo profiteatur. Apparet itaque satis notabilis diversitas in applicatione horum modorum loquendi qui quoad externum sonum ut dixi multum commercii invicem videntur habere". — Nun schiebt Br. freilich ein Zwischenglied zwischen לשם בן חורין, לְשֵם עבד und *εἰς ὄνομα Χριστοῦ* ein [1]), nämlich (babli) Abod. zara 27a, wo von einem „beschneiden לשם הר גריזים die Rede ist: ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול ישראל מפני שמל לשם הר גריזים דברי ר' יהודה: אמר לו רבי יוסי וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה (vgl. bereits A. Th. Hartmann, Suppl. ad Buxtorfii et Gesenii Lexica p. 30) und erklärt dieses ähnlich wie Hartmann [2]): om hem te brengen onder den titel van den berg Garizim, onder diens

1) Cf. p. 588.

2) ut circumcisum addicat cultui qui in monte Garizim instituitur.

ressort, in diens afhankelijkheid". In Wirklichkeit ist die von Vitringa hervorgehobene Schwierigkeit damit nur um ein Glied zurückgeschoben. הר גריזים ist doch zunächst als nom. propr. zu fassen; dann aber ist, cf. 1. Gruppe, zu übersetzen: „weil er (der Samaritaner) beschneidet mit Rücksicht, im Hinblick auf die Kategorie des Berges Garizim"; weil seine Gedanken beim Beschneiden sich auf Garizim richten: um des Berges Garizim willen. *Εἰς τὸ ὄνομα Παύλου* I Kor. 1 13 wäre dann: um Pauli willen! ... — Vielleicht aber ist noch eine andere Erklärung der Stelle aus Aboda zara möglich. Dem לשם הר גריזים steht, cf. oben, ein לשמה gegenüber, womit der echt jüdische Charakter der Beschneidung bezeichnet werden soll [1]). Von da aus könnte man schliessen, dass im Gegenstück הר גריזים nicht streng als Eigenname, sondern als appellativische Bezeichnung einer samaritanischen [2]) Beschneidung zu fassen wäre. Dann aber wäre die Stelle wieder keine unmittelbare Parallele für *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, Χριστοῦ.* —

Es scheint mir demnach eine Täuschung zu sein, wenn Br. meint, vom hebräisch-aramäischen לשום לשם zu seiner Erklärung von *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα* I Kor. 1 13. 15 gelangen zu können — selbst vorausgesetzt, dass der Weg überhaupt methodisch richtig wäre. Vgl. übrigens Brandt selbst in seiner Anzeige der Boehmerschen Schrift, Deutsche Litteraturzeitung 1898 p. 1907 f.

---

1) „Mit Rücksicht auf ihre (der Beschneidung) eigene Kategorie", mit der Intention auf die spezifisch jüdische Beschneidung.

2) Der Berg Garizim ist als das Hauptmerkmal der samaritanischen Religion genannt.

Zusammenfassung.

Bei der Einfachheit des Ergebnisses bedarf es eigentlich kaum einer zusammenfassenden Rekapitulation unserer sprachwissenschaftlichen Untersuchung über die Bedeutung des „taufen im Namen Jesu, bzw. im Namen des Vaters“ u. s. w.

Erst die Übersetzungen des n. T. haben die einheitliche Phrase „taufen im Namen“ geschaffen. Das griechische neue Testament bietet dafür 3 Wendungen: Bedeutung und Verhältnis derselben zu einander sind nach der obigen Untersuchung klar.

Die Phrasen *βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματι* bieten eine Beschreibung des Vorganges der Taufe: sie besagen, dass das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens Jesu. *Βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν.* dagegen giebt einen (den) Zweck und einen (den) Erfolg des Taufens an: es besagt, dass der Täufling in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesus tritt. Aber auch in *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν.* ist das Moment der Namennennung enthalten.

Über die Form dieser Nennung des Namens Jesu, die darnach bei der Taufe stattfand, lässt sich für die älteste Zeit Genaueres nicht feststellen. Bekanntlich wird später die Formel *ἐν τῷ ὀν.*[1]) gebraucht. Ein Grund gegen die Annahme, dass dieselbe von Anfang an gebraucht sei, ist nicht vorhanden. Aber, wie dem sein mag, ob die Formel *ἐν τ. ὀν.* bzw. eine andere ähnliche gebraucht oder der Name Jesu einfach ohne jedes Beiwerk ausgerufen wurde[2]): aus dem Umstande, dass die Wendung *ἐν τ. ὀνόματι* sich festsetzte, und aus der Bildung unserer Phrasen selber, insbesondere aus *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα*, ist mit Sicherheit zu folgern, dass die Form nicht die der betenden Anrede an Jesus, sondern ein Nennen, Ausrufen[3]) des Namens Jesu war.

---

1) In der späteren griechischen Kirche: *εἰς τὸ ὄνομα*.

2) Wofür die Phrasen selbst am meisten sprechen.

3) In einer Formel oder ohne bestimmte Formulierung.

Zweiter Teil.

Religionsgeschichtliche Untersuchung:

Wertung und Gebrauch des Namens Jesu im alten Christentum, im allgemeinen und besonders bei der Taufe.

Bei der christlichen Taufe wurde von ihren ältesten Anfängen an, soweit wir dieselben überhaupt historisch erkennen können, der Name Jesu in irgend einer, vermutlich zunächst nicht an eine bestimmte Form gebundenen, Weise genannt: welchen Sinn und Wert hatte diese Nennung des Namens Jesu bei dem Taufakt? Welche Vorstellungen verband man damit, dass dieser Name, späterhin der dreifache Name, bei dem Taufakt über dem Täufling genannt wurde? War dieser Brauch ein im wesentlichen gleichgiltiger, oder gehörte er notwendig zum Wesen der christl. Taufe hinzu? — Vielleicht liegt eine Antwort auf diese Fragen bereits in der Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* (*Χριστοῦ*) [cf. oben I B.]; vielleicht sollte die Zueignung an Christus durch die Nennung des Namens zum Ausdruck gebracht oder gar vollzogen werden. Aber wenn das richtig ist —, ist damit unsere Frage schon vollständig beantwortet? oder ist nicht vielmehr nur eine Seite der Sache beleuchtet? Oder wenn die Antwort damit erschöpft wäre, — so bliebe noch immer die Frage: wie kann die Zueignung an Christus durch einen derartigen Akt dokumentiert oder vollzogen werden? welche genaueren Vorstellungsreihen sind dabei wirksam?

Soweit ich sehe, sind diese Fragen bisher nicht beachtet worden; keinesfalls sind sie zur Genüge beantwortet. Dass sie

von grosser Wichtigkeit sind und notwendiger Weise gestellt werden müssen, ist wohl schwerlich zu bestreiten. Lassen sie sich beantworten, so fällt von da aus vielleicht auch einiges Licht in das Dunkel, das über der Kenntnis und dem Verständnis der urchristlichen Taufe liegt. Dem Versuch, diese Fragen — für die Zeit des ältesten Christentums — zu beantworten, sind die folgenden Untersuchungen gewidmet.

Aber wie ist denn überhaupt eine Antwort auf diese Fragen zu gewinnen? Es ist bekannt, dass schon im allgemeinen die Quellen für die älteste Geschichte der christl. Taufe recht spärlich fliessen: von vornherein ist zu vermuten, dass auf unsere spezielle Frage eine direkte Auskunft kaum erwartet werden darf. Wir haben in der Geschichte der altchristl. Taufe ein immerhin eigenartiges Bild vor uns. Obwohl schwerlich von Jesus selbst ausdrücklich angeordnet oder auch nur sanktioniert, ist die Taufe zweifellos von sehr früh an, vielleicht schon seit der Begründung der christl. Gemeinde, in Übung gewesen, als notwendig angesehen und hochgeschätzt worden: und doch wird in der altchristl. Litteratur verhältnismässig recht wenig über sie gesprochen, sie erscheint als eine selbstverständliche Grösse, die keiner weiteren Erörterung bedarf. Die Taufe in der ältesten Christenheit gleicht etwa einer Stromquelle, die lange Strecken hindurch unter der Oberfläche des Erdbodens verläuft, nur je und dann flüchtig ans Tageslicht tritt, um sofort wieder zu verschwinden, bis sie schliesslich als ausgewachsener breiter Strom zum Vorschein kommt. Mehr als wünschenswert sind wir in der Anfangsgeschichte der Taufe auf Vermutungen angewiesen.

Der erste Schritt unserer Untersuchung ist auf jeden Fall klar vorgezeichnet: wir können unsere Frage nur beantworten wenn wir sie der Isolierung entnehmen. Welche Vorstellungen sich mit der Nennung oder Anrufung des Namens Jesu bei der Taufe verknüpften, können wir nur erkennen und verstehen, wenn wir die Frage in einem grösseren Zusammenhange erörtern, nämlich im Zusammenhange mit der allgemeineren Frage: welchen Wert legte man in altchristl. Kreisen dem ὄνομα Jesu überhaupt bei, gebrauchte man es auch bei anderen Handlungen

und welche Vorstellungen verband man sonst mit der Nennung des Namens Jesu? —

Diese Frage ist zunächst zu untersuchen. Aber auch sie können wir nur dann befriedigend zu beantworten hoffen, wenn wir das allgemeine Milieu kennen, in das sie hineingehört. Auf dieses Milieu verweist uns Origenes. In seiner für eine religionsgeschichtliche Beurteilung des älteren Christentums so ungemein wichtigen Gegenschrift gegen Celsus sagt Origenes bei Gelegenheit der Frage, ob die „Namen“ *θέσει* oder *φύσει* seien, I 24: wenn man darthun könne, dass bei den Weisen der Ägypter oder den Magiern der Perser oder den Philosophen der Inder, den Brahmanen oder Samanäern u. s. w. die Namen von Natur eine wirksame Kraft besitzen und dass die Magie nicht leerer Schein und Trug sei: *τότ᾽ ἐροῦμεν ὅτι τὸ μὲν Σαβαὼθ ὄνομα καὶ τὸ Ἀδωναΐ καὶ ⟨ὅσα⟩ ἄλλα παρ᾽ Ἑβραίοις μετὰ πολλῆς σεμνολογίας παραδιδόμενα οὐκ ἐπὶ τῶν τυχόντων καὶ γενητῶν κεῖται πραγμάτων, ἀλλ᾽ ἐπί τινος θεολογίας ἀπορρήτου, ἀναφερομένης εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν. διὸ καὶ δύναται ταῦτα τὰ ὀνόματα, λεγόμενα μετά τινος τοῦ συνυφοῦς αὐτοῖς εἱρμοῦ, ἄλλα δὲ κατὰ Αἰγυπτίαν φερόμενα φωνὴν ἐπί τινων δαιμόνων, τῶν τάδε μόνα δυναμένων, καὶ ἄλλα κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον ἐπὶ ἄλλων δυνάμεων, καὶ οὕτω καθ᾽ ἕκαστον τῶν ἐθνῶν, εἰς χρείας τινὰς παραλαμβάνεσθαι.* Und im gleichen Zusammenhange heisst es dann c. 25 weiter: *ὅταν δὲ τὰ περὶ ὀνομάτων τις δύνηται τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν, πολλὰ ἂν εὕροι καὶ περὶ τῆς ἐπικλήσεως τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· ὧν ὁ μέν τις Μιχαὴλ ἕτερος δὲ Γαβριὴλ καὶ ἄλλος Ῥαφαὴλ καλεῖται, φερωνύμως τοῖς πράγμασιν, ἃ διακονοῦνται κατὰ βούλημα τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἐν τῷ παντί. τῆς δ᾽ ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἑώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους ἀφ᾽ ὧν ἀπηλάθησαν.*

Origenes kennt also eine geheime und geheimnisvolle Namen-Philosophie[1] (*περὶ ὀνομάτων φιλοσοφία*), zu der die

1) Es sei gestattet, in Anlehnung an den Ausdruck des Origenes diese kurze Bezeichnung für den ganzen in betracht kommenden Vorstellungskreis zu bilden und zu gebrauchen.

jüdischen Engel- und Gottes-Namen (Sabaoth, Adonai u. a.) und nicht nur sie, sondern auch die heiligen Namen der Ägypter, Perser, kurz aller Völker gehören. Und in diese eigenartige Namen-Philosophie, die nicht ohne Zusammenhang mit der Magie zu sein scheint, stellt er, der Christ und Philosoph, ohne weiteres und ohne Bedenken auch das *ὄνομα Ἰησοῦ.* Damit ist die Sphäre bezeichnet, in der wir uns umzusehen haben, der Hintergrund, von dem unsere Frage ihr Licht erhält: nicht als ob die hier von Origenes angedeuteten Anschauungen ohne weiteres und in vollem Umfange als gemeinchristliche oder als Anschauungen des ältesten Christentums gelten dürften. Aber im allgemeinen ist hier von einwandfreier Autorität der Weg gewiesen, auf dem wir zunächst vorwärts zu kommen versuchen müssen.

Was ist es mit dieser *περὶ ὀνομάτων φιλοσοφία*, zu der auch das *ὄνομα* Jesu gehört? was hielt man von den „Namen", zumal von den heiligen Namen, und weiter von der Namen-Nennung in der Welt, in welche das junge Christentum eintrat und in welcher es sich entwickelte, — im Judentum (und seiner Umgebung) und in der synkretistischen Heidenwelt?

Diese Frage wäre also zuerst zu stellen. Ihre Beantwortung bildet den Unterbau für unsere Frage nach dem Gebrauch des Namens Jesu im alten Christentum überhaupt und weiterhin speziell bei der Taufe.

Dass ich bei der Darstellung des jüdischen Namenglaubens etwas länger verweile, liegt in der Natur der Sache, ist aber auch darin begründet, dass bei Gelegenheit des jüdischen Namenglaubens allgemeinere Fragen des Namenglaubens ein für allemal erledigt werden können und sollen.

A.

Erstes Kapitel.

Der Name Jesu und sein Gebrauch im alten Christentum überhaupt.

---

1. Erster Abschnitt.

Das Milieu dieser Erscheinung.

a. Der Name im Judentum.

Origenes weist an der zitierten Stelle speziell auf das Judentum hin. Es ist bekannt, dass im Judentum besonders die Kabbala[1]) sich viel mit den „Namen" beschäftigt hat. Aber nicht nur die mit diesem Terminus in der Regel bezeichnete Kabbala, die ja eine verhältnismässig junge Erscheinung ist: es gab eine Kabbala, eine „Überlieferung", eine Geheimlehre schon in frühtalmudischer und neutest. Zeit. Ein Gegenstand dieser Geheimlehre war das, was Origenes die Namen-„Philosophie" nennt, die theoretische, noch mehr — und wie ich glaube auch: früher — die praktische Spekulation über die heiligen, insbesondere die göttlichen Namen.

aa. *Der Gottesname.*

1) Das Material. Unter den göttlichen Namen nahm naturgemäss den ersten Platz ein der Name Gottes, יהוה,

---

1) Vgl. den Artikel von Wünsche über die Kabbala in RE³ 9, insbesondere p. 681 f.

השם, der eigentliche Name שם המיוחד, der שם המפורש [1]), das Tetragramm שם בן ארבע אותיות. Zur Zeit Jesu war dieser Name bekanntlich längst dem gemeinen Gebrauche entzogen. Je mehr man ihn mit feierlichem Geheimnis umgab, um so grösser und ungemessener wurden natürlich die Vorstellungen über seine Heiligkeit und seine Bedeutung. Wie hoch man ihn einschätzte, geht schon aus den Attributen hervor, die man ihm zu geben pflegt, bereits im a. T., insbesondere aber in der rabbinischen Litteratur: שם גדול ונורא (Ps. 99_3), השם הנכבד והנורא (Deut. 28_{58}), שמא רבא [2]), שמא רבא ויקירא [3]), שם גדול קדוש ונפלא טהור ויקר אדיר שמא רבא וקדישא [4]), ונורא [5]), *ὄνομα ἔντιμον καὶ φοβερὸν καὶ μέγα* [6]) u. s. Den (geschriebenen) „Namen", ja nur Buchstaben [7]) desselben auszulöschen war in der Regel streng verboten; dagegen selbst das strenge Sabbathgesetz zu übertreten unter Umständen erlaubt, wenn es galt einen in Heiligkeit geschriebenen Gottesnamen [8]) aus brennendem Hause zu retten (Sabbath 115 b). Wie Gott selbst, so schafft und zerstört sein Name Welten [9]); durch seine Buchstaben sind Himmel und Erde geschaffen [10]); diese

---

1) Für unsern Zweck ist es gleichgiltig, was dieser viel gedeutete Ausdruck eigentlich bedeutet. Vgl. dazu Buxtorf, Lex. s. v.; Nestle, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft (= ZDMG.), Bd. 32; Fürst, ibid. Bd. 33; Nager, ibid. Bd. 35 u. a. — Mir scheint es nach allem kaum zweifelhaft zu sein, dass der Ausdruck den klar und bestimmt, seiner Schreibung gemäss, ausgesprochenen Namen bezeichnet.

2) Targ. Schir. 2_{17}

3) Targ. Jonath. Lev. 16_{21}. 24_{11} u. s. Vgl. Lond. Polyglotte.

4) Targ. Jonath. Num. 31_8. Ex. 28_{30}.

5) Sword of Moses V 19 (herausg. von Gaster, Journ. of the Royal As. Society 1896).

6) Bleitafel von Hadrumetum Z. 3. 4 [cf. Deissmann, Bibelstud. 28 ff.; Wünsch, Defix. tabell., CJA. Append. p. XVII]. Der Liebeszauber dieser Tafel muss als jüdischer angesehen und kann darum hier verwertet werden. —

7) Schebuoth 35 a. b.

8) U. zwar hier nicht nur יהוה, sondern auch andere Gottesnamen, Schebuoth 35 a.

9) Pesikt. rabb. c. 21.

10) Berach. 55 a: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ; vgl. Targ. Jonath. Ex. 28_{30}.

und die zukünftige Welt [1]) hat Gott durch 2 Buchstaben seines Namens, nämlich ה und י, gemacht [2]). Mit dem Schem hat der Heilige nach der Weltschöpfung den Grundstein beschrieben, mit dem er die Tehom versiegelte (Targ. Jonath. Ex. 28_{30}). Als David den Grund für das Heiligtum graben liess, erhob sich die Tehom, und ihre Fluten drohten die Erde zu überschwemmen. David schrieb nur den Gottesnamen auf einen Scherben und warf ihn in die Flut: erschreckt zog sich die Tehom in ihre Grenzen zurück [3]). Nach R. Nechemja [4]), einem Schüler Akibas, floh das rote Meer, als es auf dem Stabe Moses den Gottesnamen sah; und die Meereswellen, die ein Schiff zu verschlingen drohen, kann man mit einem Stabe zur Ruhe bringen [5]), auf dem die Worte stehen: אהיה אשר אהיה יה ה׳ צבאות אמן אמן סלה. Nach Jose ben Chalaftha, einem Schüler Akibas in hadrianischer Zeit, waren nach dem Glauben der Heiden ihre Götter nur deshalb kraftlos und nichtig, weil sie nicht den Namen des Gottes Israels trügen [6]). — Schon ein Buchstabe des hochheiligen Namens genügt, um Wunder zu wirken. Als Gabriel dem Joseph in einer Nacht 70 Sprachen beibringen wollte und diesem das Pensum begreiflicher Weise einige Schwierigkeiten machte, fügte der Engel seinem Namen nur einen Buchstaben aus dem Namen des Heiligen hinzu, — und die Sache ging [7]). — Dem Namen ist kaum etwas unmöglich; was der Träger vermag, vermag auch er. Und es ist wohl zu beachten, dass der Name im eigentlichen Sinn gemeint ist. Es ist eine völlig unberechtigte Spiritualisierung, wenn man be-

1) Menachoth 29 b. Vgl. auch The Chronicles of Jeraḥmeel LIII_6 (ed. Gaster 1899).

2) Vgl. zu diesen Stellen Pap. Leid. J 395 (W) [Leemans, Papyri graeci mus. Lugd.-Bat. II; Dieterich, Abraxas p. 16 ff.] Z. 97 ff.: *ὁ δὲ θεὸς βλέπων κάτω εἰς τὴν γῆν ἔφη Ἰάω καὶ πάντα ἐστάθη καὶ ἐγεννήθη ἐκ τοῦ ἤχους.* Vgl. noch 109 f.

3) Maccoth 11 a. Vgl. übrigens eine ähnliche mehr ausgesponnene Erzählung im Jalkut chadasch fol. 35 col. 2 nach Eisenmenger I p. 159 (Königsberg 1711).

4) Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II p. 273.

5) Baba Batra 73 a, Wünsche II_2.

6) Mechilta zu Ex. 20_3; Sifre zu Deut. 11_{16}. Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II p. 164 f. Cf. auch Blau, Altjüd. Zauberwesen p. 120.

7) Sota 36 b, Wünsche II_1.

hauptet [1]), der „Name“ Gottes sei nur als der Ausdruck für Gottes Wesen, seine Attribute und sein Walten zu verstehen. —

Die übernatürlichen Kräfte dieses Namens [2]) stehen nun auch dem Menschen unter gewissen Umständen zur Verfügung. Es kommt nämlich nur darauf an, diesen Namen, dessen Gebrauch lange vor der Zerstörung Jerusalems auf den Tempel beschränkt und nach ihr überhaupt, wenigstens offiziell, verboten war, zu kennen und ihn so auszusprechen [3]), wie er eigentlich auszusprechen war.

Jeder, der den heiligen Namen in der Zeit der Not ausspricht, wird errettet, und die Geheimnisse werden ihm geoffenbart (Targ. Jonath. Ex. 28 30) [4]). Der ausgesprochene Name ist ferner die beste Angriffswaffe im Kampf. Moses tötete den Ägypter, indem er den Schem über ihn aussprach (הזכיר על המצרי), Midrasch rabb. zu Ex. 2 14 [5]). Der Tannait R. Nechemja (2. Jahrh.) erklärte Ex. 2 12 dahin: „er sah, dass niemand da sei, der aufträte und den Ägypter durch Erwähnung des Gottesnamens tötete“ [6]). Überhaupt bestand die Ausrüstung des Befreiers Israels zu seinem grossen Werke wesentlich in der Ausstattung mit dem im brennenden Busch geoffenbarten Gottesnamen, den er auch auf seinem Stabe trug. Durch ihn besiegte — nach der samaritanischen Chronik [7]) — auch Josua

---

1) Vgl. z. B. Maimonides, מורה נבוכים, ins Latein. übersetzt von J. Buxtorf, p. 111; und neuerdings Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer p. 18f.

2) Unter dem „Namen“ Gottes sind hier und im folgenden nicht nur das Tetragramm, sondern auch event. die Substitute von יהוה, welche die jüdische Geheimlehre nach und nach erfand, also auch der 12-, 42- und 72-buchstabige Name, verstanden. Der Zweck unserer Untersuchung macht es überflüssig bei den im folgenden zitierten Stellen zu untersuchen und anzugeben, ob das Tetragramm selbst oder ein Substitut und welches gemeint ist. —

3) Die gängigen Ausdrücke dafür: הזכיר, דכר, פרש.

4) Vgl. Chronicles of Jeraḥmeel VI 16: If they (Adam und Eva) walk in My ways and observe My commandments, behold My name will abide with them and deliver them from all trouble.

5) Nach Fürst ZDMG 33 p. 299.

6) Lev. rab. c. 32 und Exod. rab. 61 nach Bacher, Ag. d. Tan. II p. 252.

7) Grünbaum, ZDMG. 40 p. 245.

die Feinde; denn auf Befehl Gottes teilte Moses ihn seinem Nachfolger mit. Und weil Kain fürchtete, der ermordete Abel könne aus der Erde aufstehen und durch Nennung des Namens ihn töten, gab ihm Gott ein Zeichen zum Schutz [1]). Um dem Zorn des Königs Manasse zu entgehen, sprach Jesajas den Namen aus, und eine Ceder verschlang ihn [2]). Das Wort, das R. Elieser nur zu sprechen brauchte [3]), um ein ganzes Feld mit Gurken zu füllen, war offenbar der heilige Name. Gehasi grub dem Götzenbilde Jerobeams nur einen (Gottes-)Namen in die Lippen, und es konnte reden [4]). — Auch in die Geheimnisse des Willens Gottes und der Zukunft kann man mit Hilfe dieses Namens eindringen. Der Hohepriester vermag mit Hilfe der Tummim die Thora Jahwes zu erforschen, weil auf ihnen der שמא רבא וקדישא eingegraben ist [5]). Nach Targ. Koh. 3_{11} verbarg Gott den grossen Namen, der auf dem Grundstein des Tempels deutlich ausgeschrieben (כתיב ומפרש) war, vor den Israeliten; „denn ihm war bekannt der böse Trieb in ihrem Herzen; wenn der Name den Menschen übergeben worden wäre, hätten sie denselben benutzt und durch ihn gefunden, was am Ende der Tage sein wird bis in Ewigkeit“. — Selbst die Toten vermag dieser allmächtige Name aufzustören: אדכר שמא רבא ויקירא ואוקים מקברהום אברהם ויצחק ויעקוגו׳ (Subj.: Moses) damit sie gegen die Zerstörungsengel zu Gott beten [6]). — Als David von dem Philister Jischbi in die Höhe geschleudert in Gefahr war, in dessen aufgepflanzten Speer zu fallen, sprach Abisai den „Namen“, und David blieb zwischen Himmel und Erde stehen; nachher wurde er durch dasselbe Mittel von seinem luftigen Standort heruntergeholt [7]) (Sanhedrin 95a, Wünsche II 3). Unter Umständen ersetzte der „Name“ in müheloser Weise den heute mit so heissem Bemühen gesuchten Flugapparat. Als Bileam, um seinem Verfolger, dem Hohenpriester

---

1) Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. II p. 47.

2) Jebamoth 49b, Wünsche II_1.

3) Sanhedrin 68a.

4) Sota 47a, Sanhedr. 107b.

5) Targ. Jonath. Ex. 28_{30}. 6) Targ. Jonath. Deut. 9_{19}.

7) Vgl. hierzu Acta Petri et Andr. (Bonnet) c. 10 und 22. Hier wird auf die Bitte der Apostel eine Frau in die Luft befördert und bleibt dort, bis Petrus sie durch den Namen Christi wieder herabholt.

Pinchas, zu entrinnen, mit Hilfe magischer Künste in die Luft flog, sprach Pinchas nur den grossen und heiligen Namen (אידכר פנחס שמא רבא וקדישא) und flog ihm nach [1]). — Durch den Namen, d. h. durch, unter Nennung des Namens kann man zum Himmel aufsteigen.

Nach der Legende hat sich des Elias Himmelfahrt auf diese Weise vollzogen [2]). Und von Ismael ben Elischa, einem Zeitgenossen des Akiba, weiss die Tradition zu erzählen, dass er mit Hilfe der genauen Aussprache des grossen Namens — den er als Hoherpriester kannte — eine Himmelfahrt bis zum 6. Himmel unternommen habe, um den Beschluss Gottes zu erforschen. Midrasch der 10 Märtyrer, ed. Jellinek, Bet hammidrasch, II p. 64 [3]):

. . . . והזכור השם המפורש בפירושו. מיד נשאו הרוח והביאו למעלה עד ברקיע הששי וגו׳ [4]). —

Kurz es giebt kaum etwas, was man nicht mit Hilfe des oder eines Gottesnamens ausrichten könnte, und wo nur in Geschichte und Sage der israelitischen Vergangenheit etwas Aussergewöhnliches erscheint, ist man geneigt, es auf das Aussprechen des heiligen Namens zurückzuführen. Ungemein charakteristisch ist eine Stelle in der Erzählung des Epiphanius von der Bekehrung des Juden Josepos von Tiberias, Haer. XXX 10. Josepos hat einen Wahnsinnigen *ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ Ναζωραίου τοῦ σταυρωθέντος* geheilt. *Θρύλλος δέ πολὺς ἠκολούθησεν ἐν τῇ πόλει λεγόντων· ὅτι Ἰώσηπος τὰ γαζοφυλάκια ἀνοίξας*

---

1) Targ. Jonath. zu Num. 31 8. — Dieses Flugmotiv scheint in der jüdischen Phantasie recht beliebt gewesen zu sein. Es wiederholt sich bekanntlich in dem Kampf des Simon Magus mit Petrus und in den Toledoth Jeschu im Kampf des Judas mit Jesus, cf. unten.

2) Basset, Les apocryphes éthiopiens VII p. 26.

3) Vgl. auch Bacher, Ag. d. Tann. I p. 270.

4) Chagiga 14b: Die Rabbanan lehrten: vier traten in das Paradies ein und zwar Ben Azai, Ben Zoma, Acher und Akiba. Die Tradition erzählt weiter, dass von den vier nur Akiba ohne Schaden hinauf- und herunter stieg. Es ist strittig, ob dieses Hinaufsteigen in das Paradies bildlich (von der theologischen Spekulation und Mystik) oder wörtlich zu verstehen ist. Vgl. II Kor. 12 2ff. Für uns ist wichtig, dass nach der späteren Erklärung dieser Akt sich vollzog vermittelst eines Gottesnamens.

καὶ εὑρὼν γεγραμμένον τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἀναγνοὺς σημεῖα μεγάλα ἐργάζεται. — Wahre Orgien feiert dieser Glaube an den Namen Gottes in Verbindung mit der jüdischen Phantasie in dem späten Machwerk der Toledoth Jeschu. Alle Wunder und Zeichen thut Jesus danach nur mit Hilfe des Schem ham., den er betrügerischer Weise aus dem Allerheiligsten [1]) gestohlen hat; seine endgiltige Niederlage erfolgt schliesslich nur dadurch, dass sein Gegner Judas sich ebenfalls, allerdings mit obrigkeitlicher Erlaubnis, in den Besitz dieses allmächtigen Zaubermittels setzt, es gegen Jesus benutzt und schliesslich ihm den unter der Haut auf einem Zettel getragenen Namen raubt [2]). Die Anfänge dieser Phantasie sind übrigens sehr viel älter als dies Machwerk; schon nach Sanhedr. 106a hat Jesus sich durch den Gottesnamen auferweckt [3]); ausserdem vgl. Sabb. 104b, Sanhedr. 43a.

Eine Seite dieser jüdischen Namen-Philosophie verdient noch eine besondere Erwähnung und Beachtung, nicht nur weil sie sachlich sehr wichtig, sondern weil sie für die folgende Untersuchung besonders interessant ist, nämlich die Macht des göttlichen Namens über die Dämonen und Geister. Vor ihm erschrickt, wenn er ausgesprochen oder auch nur erblickt wird, die ganze belebte und unbelebte Natur; die Erde erzittert [4]) und das Meer weicht zurück [5]), die Menschen erbeben und fallen nieder [6]): am furchtbarsten und schrecklichsten aber ist er der Geisterwelt.

Ein Charakteristikum des Judentums, wenigstens des gemeinen Mannes, der Masse — weniger vielleicht der rabbini-

1) Nach verwandter Anschauung ist der Name in der Lade aufbewahrt; schon auf dem Wüstenzuge begleitete er in der Lade das Volk Israel, Sota 42b, Baba batra 14b, Wünsche II2. Diese Anschauung wird auf den Tannaiten Simon ben Jochai, einen Schüler Akibas, zurückgeführt; Baba batra a. a. O. Vgl. oben das Zitat aus Epiphan. Haer. XXX10.

2) Vgl. die betreffenden Partieen des Büchleins bei Eisenmenger, I, p. 155 ff., 170 ff.

3) Vgl. Dalman, Der Gottesname Adonaj p. 40.

4) Vgl. z. B. Sword of Moses XXIII3f.

5) Z. B. vor dem Stabe des Moses, auf dem der Name steht, cf. oben p. 134 u. 135.

6) Cf. Artapanus, s. unten p. 151; Sword of Moses XXIII20. 21.

schen Kreise — in talmudischer, aber auch schon in neutest. Zeit ist der Glaube an und das Grauen vor bösen, schädlichen Geistern, שדים, לילין, שערים, מזיקין, — Dämonen, wie sie auf jüdisch-griechischem Boden heissen, die neben den guten Geistwesen stehen und unter der Herrschaft des Satans ein mächtiges Reich bilden [1]). Seit dem Exil war dies unheimliche Geschlecht in erschreckendem Masse im Zunehmen begriffen. „Abba Binjamin sagt: wäre dem Auge die Macht verliehen worden, alles zu sehen, so könnte kein Geschöpf bestehen vor [dem Anblick der] Gespenster. Abajje sagte: sie sind zahlreicher als wir, sie stehen um uns herum wie eine Furche um das Beet. R. Hona sagte: Ein jeder von uns hat deren Tausend an seiner Linken und Myriaden an seiner Rechten . . . . . .“, Berach. 6a (vgl. Goldschmidts Ausgabe und Übersetzung des Talmuds). Insbesondere in der Wüste, an öden wasserlosen Örtern, in Ruinen [2]), in Badehäusern [3]), in Aborten, auf den Begräbnisplätzen, in der Nähe von Toten und Kranken, in der Nähe von Geburt, Menstruation u. ähnl. ist man am meisten von ihnen bedroht; speziell in der Nacht treiben sie ihr Wesen. Sie belauern den Menschen, um Besitz von ihm zu nehmen und ihn zu verderben, seinen Leib mit Krankheit, seinen Geist mit Wahnsinn zu schlagen und ihn zur Sünde zu verführen.

Im Kampf gegen diese unheimliche Schar ist der göttliche Name (bzw. die göttlichen Namen) eine Hauptwaffe. Durch ihn vertreibt man die bösen Gäste, durch ihn schützt man sich vor ihnen, ja durch ihn kann man sie sogar in seinen Dienst zwingen. Es kommt nur darauf an, den Namen zu nennen oder die Mächte „in diesem Namen“ zu beschwören (בשום, השביע בשם, oft im Sword of Moses).

Durch den Namen kann man die Dämonen zu irgend welchen Zwecken sich dienstbar machen. Die guten Engel, als Diener Gottes, gehorchen gutwillig dem Namen ihres Herren; die bösen

---

1) Vgl. u. a. Brecher, Das Transcendentale . . im Talmud p. 40ff.; Weber, Altsynagog. Theologie § 54; Schürer, Geschichte[3] III p. 294; Conybeare, The demonology in the New Testament, Jewish Quarterly Review 1896f.; J. Weiss, Daemonen in RE[3].

2) Berach. 3a.

3) Kiddusch. 39b.

Geister werden durch ihn mit Zittern und Widerwillen gezwungen. Ein interessantes Beispiel einer solchen jüdischen Beschwörung haben wir in der bereits öfter erwähnten [1]) Bleitafel von Hadrumetum. Dieselbe enthält einen Liebeszauber; sie stammt aus dem 2. oder 3. christl. Jahrh.; ihr Inhalt ist indes entschieden älter. Ich setze die in unserem Zusammenhange markanten Stellen hierher [2]):

Z. 1 ff.: *Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πνεῦμα* [3]) *τὸ ἐνθάδε κείμενον τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ Αωθ Αβ[αω]θ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αω[θ Αβ]αωθ θεὸν τοῦ Ισραμα* [4]). *ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντίμου καὶ [φοβ]εροῦ καὶ μεγάλου καὶ ἄπελθε πρὸς τὸν Ο⟨ὐ⟩ρβανόν* . . . .

19 . . . . . . *Ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται· ἐν τῷ [. . .]ῳ* [5]) *[ὀ]νομάσω αὐτὸ καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγερθῶσιν ἔκθαμβοι καὶ περίφοβ[οι γεν]όμενοι* . . . . .

Die Beschwörende sucht also dem Dämon beizukommen durch göttliche Namen; ihr Haupttrumpf, Z. 19, ist der unaussprechliche Name, der Schem ham., den sie auszusprechen droht, falls der Dämon nicht gehorchen wollte. Vgl. auch Sword of Moses z. B. III 11. 14. 18f. VII 5ff.

Ferner kann man durch den Namen die bösen Geister vertreiben, wenn sie von einem Menschen Besitz genommen haben, d. h., der Name ist Heilmittel gegen Krankheiten. Denn die

---

1) Vgl. oben p. 133 Anm. 6.

2) Text nach Deissmann.

3) Gemeint ist der Grabdämon. Solche Täfelchen wurden den Toten ins Grab mitgegeben. Vgl. Wachsmuth, Rhein. Mus. 18, p. 560 ff. und 24, 474 ff.; Dieterich, Fleckeisens Jahrbb. Suppl. N. F. 16 p. 788; Wünsch, CJA Append., praefatio.

4) Die Form dieses Namens wie die von *Ιακου* u. a. weist darauf hin, dass der letzte Schreiber jedenfalls kein Jude war; das jüdische Gut war bereits in fremde Hände über- und durch fremde Hände hindurchgegangen. Vgl. Deissmann, Bibelst. 36.

5) Der Text lässt uns hier leider im Stich. Die Lesung Masperos *ὃ οὐ λέγεται ἐν τῷ ἀδύτῳ* halte ich mit Deissm. für unmöglich. —

Krankheiten, namentlich die ungewöhnlichen Krankheitserscheinungen und besonders die Krankheiten des Geistes, waren damals für die Juden, nicht minder wie für die Volksanschauung der Griechen und Römer — und überhaupt für die primitive Anschauung [1]), Wirkungen böser Geister oder böse Geister selbst. Das naturgemässe Heilmittel war deshalb das Austreiben der Geister, der Exorzismus. Zum Exorzismus gehört vor allem der „Name“. Ihn sprach man über den Kranken oder flüsterte (לחש) ihn demselben ins Ohr [2]). Besonders wirksam war natürlich auch hier der eigentliche Name Gottes, das Tetragramm. In der Mischna [3]), Sanhedr. XI 1, folgt auf die Bemerkung, dass des Anteils an der zukünftigen Welt verlustig gehe, wer über eine Wunde lispele (לחש) und sage: כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה״ רפאך, nicht ohne Grund die Sentenz des Abba Saul: אף ההוגה את השם באותיותיו. Gerade dies Verbot beweist die Sitte, über Kranken den Namen באותיותיו auszusprechen. Man konnte sich dabei mit dem allgemeinen Satze decken Sabb. 67a: „Abajje und Raba sagen beide: Alles was als Heilmittel zu erkennen ist, wird nicht als emoritische Sitte betrachtet“. Oder man nahm statt des Tetragramms selber seine Substitute (cf. unten), die schliesslich dieselben Wirkungen haben. Ausserdem benutzte man natürlich die übrigen Namen Gottes, Adonai, Elohim, Sabaoth, wie namentlich die Amulette und Gemmen des heidnischen Synkretismus zeigen. Selbst „unreine“ Namen, d. h. Namen von fremden Göttern, scheint man bei Krankenheilungen gebraucht zu haben [4]). — Der Grundgedanke dieses Heilverfahrens בשם Gottes ist natürlich der, dass der bzw. die Dämonen, die die Krankheit bedingen, durch den gefürchteten

---

1) Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, Leipzig 1873 Übersetz., II p. 123 ff.

2) Jer. Sabbath 14.

3) Die in dieser Hinsicht überhaupt sehr viel strenger und puristischer ist als die Talmude, spez. der babylon. Vgl. Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben, 1881. Im allgemeinen ist die Darstellung Joels viel zu sehr von dem Bestreben beherrscht, das Judentum vom Vorwurf des Aberglaubens, der Magie u. s. w. zu reinigen.

4) Jer. Sabb. Abschn. 14 (vgl. Joel, a. a. O. p. 88 Anm. 2) ver-

Namen erschreckt und zum Ausfahren gezwungen werden und dadurch die Herstellung des Kranken gegeben ist.

Schliesslich kann man mit dem Namen dem Einfluss der bösen Geister vorbeugen. Berach. 5a: „R. Jizchak sagte: wenn man das Schma im Bette liest, so ist es gleich, als hielte man ein zweischneidiges Schwert in der Hand (nämlich gegen die bösen Geister) . . . . Ferner sagte R. Jizchak: von jedem, der das Schma auf seinem Bette liest, weichen die Gespenster“. Das Schma ist deshalb so wirksam, weil der Gottesname in ihm enthalten ist. Selbst gegen die moralischen Einwirkungen der bösen Mächte kann man sich mit dem Gottesnamen schützen; derselbe ist eine gute Waffe gegen den „bösen Trieb“, der hier und auch wohl sonst fast als persönliche Macht (Satan) erscheint [1]). Berach 5a wird der Rat gegeben: wenn man den Jezer hara nicht mit Thorastudium besiege, so solle man das Schma beten — aus dem obigen Grunde. — Und nicht nur, wenn man selbst den Namen spricht, sondern auch, wenn er von einem anderen über einen gesprochen wird, ist man dadurch geschützt. Darauf beruhte nach Meinung der Masse der grosse Wert und die Macht des Priestersegens, in dem ja der „Name“ 3 Mal erwähnt wurde. Das Glied des Segens: „er behüte dich“ wurde u. a. gern auch erklärt: „er behüte dich vor den bösen Geistern, welche dich umgeben“ [2]). Der Segen schützt Israel gegen das böse Auge wie ein Amulett [3]). Bemidbar rabba Num. 6 22: „Selbst wenn ein Mensch im Traum sieht, als ob ein Schwert in seine Hüfte schneide, was soll er thun! Er gehe früh in ein Versammlungshaus, stelle sich vor die Priester und höre den Priestersegen, so wird ihm das Böse keinen Schaden zufügen.“

Der Name, indem man ihn ausspricht oder von einem andern über sich aussprechen lässt, wird gleichsam auf einen ge-

---

bietet die Heilung selbst einer lebensgefährlichen Krankheit, die dadurch zu stande kommt, dass der unreine Name eines heidnischen Gottes dem Kranken ins Ohr geflüstert wird.

1) Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I p. 399, wo talmudisches Material angeführt wird.

2) Midr. Bemidbar rabba zu Num. 6 22, übers. von Wünsche, Bibl. rabbin.; vgl. auch ibid. zu Num. 7 1.

3) Bemidbar rabba zu Num. 7 1.

legt und bildet eine objektive Macht, welche die Dämonen respektieren, vor der sie weichen und zurückschrecken. Schon im alten Testament heisst es bei dem aaronitischen Segen Num. 6_{27}, dass die Priester den Namen Jahves auf das Volk legen (שמו את־שמי על). — In diesen Zusammenhang gehören ein Begriff und eine Vorstellung, die uns im folgenden noch sonst begegnen werden. Der Name Gottes gilt für den, der ihn für sich ausspricht oder über den er ausgesprochen wird, auf den er also „gelegt“ wird, als ein Siegel, der Träger als mit dem Namen Gottes versiegelt. In dem Sword of Moses heisst es von dem Theurgen, der eine Beschwörung (XXIII$_{16}$) בשם הנכבד והנורא angestellt, d. h. diesen Namen dabei ausgesprochen hat XXIII$_{20}$f.: כי נתחזק כי חתם עצמו בשם של מ״ב אותיות שמי שישמעו יתבהלו ויפחדו וירעשו כל צבא מרום. Durch das Aussprechen des Namens also hat der Betreffende sich mit demselben versiegelt. Dadurch ist er gesichert vor dem Schrecken der Dämonen (cf. den Zusammenhang). Denn was gesiegelt ist, ist vor diesen Unholden sicher [1]).

Neben dem Aussprechen des Namens steht der Gebrauch des geschriebenen Namens. Das Schreiben des göttlichen Namens, zum Zweck der Beherrschung seiner Kräfte und Wirkungen, ist als eine Stereotypierung des Aussprechens zu verstehen [2]). Zweck und Wirkung sind jedenfalls die gleichen. — Bereits erwähnt ist der Stab des Moses, durch den dieser, weil

1) Chullin 68a. — Vgl. die Inschrift einer Thonschale bei Hyvernat, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes, Ztschr. f. Keilschriftforschung 2, 1885, die mit den Worten beginnt: Scellée et bien scellée est la maison . . . . . . contre tous les génies, chafetinn et démons mauvais . . . . Unter den „Siegeln“ wird nachher als wichtigstes aufgezählt le grand sceau du maître du monde, d. h. sein Name.

2) Das wird treffend illustriert durch einige Stellen des babylonischen Talmud über die Tephillin. Die Tephillin gelten als Amulette wegen der in ihnen enthaltenen geschriebenen Gottesnamen Berach. 6a (Goldschmidt): »Woher aber dies, dass die Tephillin eine Macht sind für Israel? — Denn es heisst: „und es werden alle Völker der Erde sehen, dass der Name des Herrn über dich genannt wird . . . .“« — Sota 17a u. ähnl.

der Schem ham. auf ihm eingegraben war, alle seine Wunder thun konnte. Vor allem ist auch der geschriebene Name ein apotropäisches Mittel gegen die bösen Geister, zur Heilung von Krankheiten und zum Schutz gegen sie. — Aus Sabbath 120b sehen wir, dass es vorkam, dass man den Gottesnamen sich auf den Leib schrieb. Jehojakim hatte nach R. Jochanan den Namen eines Abgottes, nach R. Eleasar den Namen des Himmels (Gottes) auf sein Glied eingezeichnet, — wie wir nicht zweifeln können, um sich damit unter den Schutz der Gottheit zu stellen und Schädliches abzuwehren. — Insbesondere spielte der geschriebene Name eine grosse Rolle im Amulettwesen, das im Judentum von früh an grosse Bedeutung und Verbreitung hatte. Eine Art Amulett war das Gerät oder der Zierrat, welchen die Kinder Israel am Berge Sinai erhielten [1]: der grosse und heilige Name war auf ihm eingegraben, und so lange sie ihn hatten, hatte nicht einmal der Todesengel über sie Gewalt. Der Todesengel floh auch vor dem Stabe des Moses mit dem göttlichen Namen. Als Amulette wurden auch die Tephillin [2] angesehen, vgl. oben 143 Anm. 2. Geräte schützte man vor den bösen Geistern, indem man den Gottesnamen auf sie schrieb [3]. — Auf die Einzelheiten des Amulettwesens braucht hier nicht eingegangen zu werden [4].

Eine Zusammenfassung und eine Art Systematisierung des jüdischen Glaubens an den göttlichen Namen, zugleich eine Fruktifizierung in einzelnen Rezepten für alle möglichen Fälle, bietet das bereits öfter erwähnte, von Gaster entdeckte und veröffentlichte „Schwert (חרב) des Moses" [5], das nach dem Herausgeber den 4 ersten christl. Jahrhunderten angehört. Und zwar

1) Man stritt darüber, welcher Art es gewesen sei, ob eine Krone oder ein Gürtel oder eine Waffe u. s. w. Vgl. das Stellen-Material bei Bacher, Ag. d. Tann. II p. 118 Anm. 3. Zu den dort genannten Stellen vgl. noch Targ. Jerusch. Ex. 32 25; Targ. Schir. 2 17; Midrasch Schir. 5 7.

2) Cf. die griech. Übersetzung φυλακτήριον!

3) Sabb. 61 b; Arachin 6a nach Blau, a. a. O. p. 91.

4) Vgl. u. a. Brecher, Das Transcendentale im Talmud 195 ff., Blau, p. 86 ff.; Hamburger, Realencycl. s. v.

5) Journal of the Royal Asiatic Society 1896.

wird hier der Versuch gemacht, die ganze Namen-„Philosophie“ in möglichst guten Einklang mit dem jüdischen Monotheismus zu bringen. Wer dieses Schwert, d. h. eben den dem Moses geoffenbarten unaussprechlichen Namen und seine vielfachen im Büchlein mitgeteilten Substitute, in der richtigen Weise benutzt, dem will Gott, der Herr der zahllosen Engelscharen und ihrer Fürsten, deren Namen wir auch erfahren, diese Engelscharen und ihre Fürsten beiordnen; sie sollen ihm dienen, wie einst Mose, dem Sohn Amrams, vgl. I18ff. Er hat ihnen befohlen, jedem Sterblichen zu gehorchen, der sie mit diesem Namen beschwört, I26: כי בשמותי המפורשים הוא משביע אתכם וכבוד לשמי אתם עושים ולא לו. Durch dies Schwert (= Name) wird „jeder Wunsch erfüllt und jedes Geheimnis und Mysterium wird in ihm enthüllt und jedes Zeichen und Wunder gethan“, II12f. Denn „die Fürsten werden von euch beherrscht und meine Heiligen euch zu Gefallen sein, euren Wunsch erfüllen, Geheimnisse euch überliefern und Mysterien euch enthüllen, meine Worte euch hören lassen, meine Wunder euch offenbaren . . . .“ II15ff. Offenbarung aller Geheimnisse und Erfüllung aller Wünsche — nicht mehr und nicht weniger wird durch השם היקר הזה הנכבד בעולמו garantiert, durch den (— und weil durch ihn —) alle himmlischen Heerscharen gefesselt und zum Dienst gezwungen werden, III10. 11. Es kommt nur darauf an, den Namen zu nennen, das Betreffende zu sagen oder zu thun בשם, בשום. —

Der letzte Grundgedanke, der diesen Anschauungen über den Gebrauch des Namens bewusst oder unbewusst zu grunde liegt, dürfte wenigstens indirekt in einem Satz zum Ausdruck kommen, der nach der Tradition dem R. Pinchas ben Jair, einem Zeitgenossen des grossen Jehuda I, gehört [1]). Auf die Frage: warum beten die Israeliten in unserer Zeit, ohne Erhörung zu finden? antwortet R. Pinchas: weil sie den heiligen Gottesnamen nicht kennen. In der zukünftigen Welt aber werden sie ihn kennen, — denn Gott wird sie ihn lehren —, und sofort erhört werden. Im zukünftigen Aeon wird man eben Gott nicht nur יה schreiben, sondern auch sprechen, Pesachim 50a. — Massiver und phantastischer wird die gleiche Anschauung in

1) Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II p. 498. Vgl. auch Midr. Till. zu Ps. 91 14.

dem Midrasch rabba [1]) zum Deut. c. 34 illustriert, bei Gelegenheit der Erzählung über den Tod Moses. Moses ringt mit Gott um sein Leben; er betet. Da ruft Gott den Engeln zu: „Steiget hinab und verschliesst alle Thore jedes Himmels, denn die Stimme des Gebetes tönt mächtig nach der Höhe. Sie wollten nun die Himmel verschliessen, vermochten es aber nicht wegen der Stimme von Moses Gebet; denn das Gebet des Moses glich einem Schwert, welches zerreisst und zerschneidet, das aber nichts zurückhält; denn sein Gebet enthielt etwas in der Art, wie der unaussprechliche Gottesname . . . . .“ Um das Gebet des Moses nicht erhören zu müssen, will Gott den Himmel verschliessen lassen; dringt das Gebet zu ihm, so ist er — durch den unaussprechlichen Namen — gezwungen zu erhören. —

In dem bisher beigebrachten Material handelte es sich fast nur um das Tetragramm, den Jahve-Namen. Wie gleich anfangs bemerkt wurde, steht dieser Name im Zentrum der jüdischen Namen-Philosophie, soweit sie die Gottesnamen umfasst. Ganz natürlich, denn er ist der eigentliche Name, der Eigenname Gottes. Indes blieb er nicht allein. Es ist leicht erklärlich, dass man allmählich auch den übrigen Namen Gottes, seinen Beinamen (כנוי), wie Elohim, Adonai, Saddai, Sabaoth [2]), Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Heiligkeit und dann auch wunderbare Wirkungen zuschrieb und sich ihrer in der praktischen Geheimwissenschaft bediente. Frühe jüdische Zeugnisse haben wir dafür freilich nicht. Die Thatsache steht trotzdem fest. Origenes weiss von dem magischen Gebrauch dieser göttlichen Namen bei Heiden und Juden, c. Cels. I$_{22.24}$ IV$_{33}$. V$_{45}$; ebenso Justin, Dial. c. 85. Zahllose indirekte, deshalb nicht weniger wertvolle Belege haben wir in Amuletten und Gemmen [3]), vor allem in den Zauberpapyri des synkretistischen

1) Vgl. Winter u. Wünsche, Die jüd. Litteratur seit Abschluss des Kanons I p. 521 ff.

2) Auch Sabaoth galt später als Name, vgl. z. B. Midr. Schemot rabba zu Exod. 3$_{14}$ (Bibl. rabbin.); Pesikta rabb. c. 21 p. 104a (diese Stelle zitiert bei Blau, p. 104 Anm. 3). — Ferner Orig. c. Cels. I$_{24}$ V$_{45}$; Exhort. ad mart. 46; die Zauberpapyri u. s. w.

3) Vgl. Kopp, Palaeogr. crit. III u. IV; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I.

Heidentums, in denen sich diese hebräischen Bezeichnungen Gottes als ganz besonders hochgeschätzte[1]) zauberkräftige Namen[2]) sehr oft finden. Bei der Häufigkeit des Vorkommens kann ich auf die Anführung einzelner Stellen[3]) verzichten und verweise abgesehen von Kopp und Baudissin, auf die Indices bei Leemans, Papyri graeci musei Lugd.-Bat. II p. 281 ff.; Kenyon, Greek Papyri . . . I p. 255 ff.; Wessely, Denkschr. der Akad. z. Wien, Bd. 36, 1888 p. 154 ff.; Bd. 42, 1893, p. 79 ff.[4]).

---

2) Zeitliche Fixierung. — Gegen das bisher beigebrachte Material wird man vielleicht den Einwand erheben, es sei zum grossen Teil so späten Schriften entnommen, dass es für die dem ältesten Christentum gleichzeitigen jüdischen Anschauungen nichts beweisen könne. Der Einwand wäre indes in keiner Weise stichhaltig.

Wohl auf keinem Gebiete sind die Anschauungen so konstant und weniger der allmächtigen Umgestaltungskraft der Zeit unterworfen als auf dem Gebiet, das hier in Frage steht, dem Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei. Die wichtigsten Vorstellungen der Zauberei — im weitesten Sinn genommen — sind zu allen Zeiten und zwar nicht nur bei demselben Volke, sondern bei allen Völkern im wesentlichen die gleichen: das bedarf keines Beweises. Schon deshalb dürften wir die dem obigen Einzel-Material zu grunde liegende Anschauung vom göttlichen Namen ohne Bedenken auch für das Judentum der

1) Es ist bekannt, dass im synkretistischen Aberglauben jener Zeit gerade die hebräischen Gottesnamen als besonders wirksam angesehen waren und sich eifriger Benutzung erfreuten. Auch hierin zeigt sich das Ansehen, in welchem im ganzen römischen Reiche die als Zauberer und Exorzisten berühmten Juden standen.

2) In Transskriptionen, die vielfach sehr von einander abweichen, — eben mit den Spuren eines vielfachen Gebrauchs in fremder Sprache.

3) Es wäre m. E. sehr instruktiv, das vorhandene Material zu ordnen und zu untersuchen; da das aber nicht in den Rahmen der Arbeit hineingehört, verzichte ich auf eine Vorführung des von mir gesammelten Materials und meiner Beobachtungen.

4) Ausserdem vielleicht noch Heim, Incant. mag. graeca latina, Fleckeis. Jahrbb. N. F. Suppl. 19 p. 522 ff.; ferner das Material der Defixionstäfelchen, u. a. bei Wünsch CJA App., Praefatio.

neutest. Zeit annehmen. Aber wir brauchen uns auf diese allgemeine Erwägung nicht zu verlassen; ohne Mühe lässt sich beweisen, dass diese Anschauung — auf die Einzelheiten kommt es natürlich nicht an — weit älter ist als die Fixierung in dem angeführten Material und bis zur Wende der Jahrhunderte und darüber hinaus zurückreicht.

Unter dem obigen Material selbst sind bereits mehrere rabbinische Aussprüche aufgeführt und bezeichnet, die nach der jüdischen Tradition selbst, die zu bezweifeln wir keinen Anlass haben, in das 2. Jahrh., z. T. bis in seinen Anfang und zum Ende des 1. Jahrh. hinaufreichen (cf. oben passim). — Ebenso alt [1]), wenn nicht älter sind dem Inhalt — nicht der schriftlichen Fixierung — nach manche der griechischen Zauberpapyri, in denen Transskriptionen bzw. Abkürzungen des Tetragramms und anderer hebräischer Gottesnamen als zauberkräftig gebraucht werden. Die Benutzung der Gottesnamen auf heidnischem Gebiet setzt selbstverständlich die gleiche Anschauung auf jüdischem Boden voraus.

In das 2. Jahrhundert führt ferner das Zeugnis des Irenaeus, nach dem der Gottesname von den Juden zu Wundern, insbesondere zu Exorzismen, benutzt wurde. Iren. II 4_6 (Harvey; II 6_2): Et propter hoc altissimi et omnipotentis appellationi omnia subjecta sunt: et huius invocatione etiam ante adventum domini nostri salvabantur homines et a spiritibus nequissimis et a daemoniis universis et apostasia universa . . . cuius et invocationem tremebant et tremit universa creatura et principatus et potentia et omnis subjecta virtus . . . . quando jam et muta animalia tremant et cedant tali invocationi? Et utique non viderunt eum, tamen domini nostri nomini subjecta sunt omnia: sic et eius qui omnia fecit et condidit vocabulo, cum alter non sit quam ipse qui mundum fecit. Et propter hoc Judaei usque nunc hac ipsa affatione daemonas effugant quando omnia timeant invocationem eius qui fecit ea. —

Weiter hinauf führt uns Justin, der ebenfalls den jüdischen Glauben an die Wunderkraft des göttlichen Namens, und zwar hier nicht des Tetragramms, bezeugt. Dial. c. 85: ἀλλ' εἰ ἄρα

1) Cf. unten II A/b.

ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται (scil. der Dämon).

Aber auch jüdische Quellen (abgesehen von den oben angeführten rabbinischen Aussprüchen) liefern den Beweis. Den Glauben, dass Moses seine Wunder durch den göttlichen Namen vollzogen habe, setzt bereits Josephus voraus, wenn er Antiqu. II 12_4 den Moses zugleich um Wunderthaten in Ägypten und um Offenbarung des göttlichen Namens bitten lässt. Bekannt ist ferner die Erzählung von der Begegnung Alexanders und des Hohenpriesters [1]: da der letztere auf seinem Haupte *τὴν κίδαριν καὶ τὸ χρυσοῦν ἐπ' αὐτῆς ἔλασμα* hat, *ᾧ τὸ τοῦ θεοῦ ἐγέγραπτο ὄνομα, προσελθὼν* (Alexander) *μόνος προσεκύνησε τοὔνομα.* Auch die lustige Erzählung von der Dämonen-Austreibung durch den Juden Eleazar am römischen Kaiserhofe beweist, dass Josephus den Glauben an die Wunderkraft des göttlichen Namens [2] kannte und, wie es scheint, teilte, Antiqu. VIII 2_5.

Einen plerophorischen Ausdruck findet der Glaube an den „Namen" in einem Stück der „noachischen" Bestandteile [3] der Bilderreden des Henoch-Buches, c. 69. Das Alter dieser Stücke ist nicht zu bestimmen; dürfen wir aber annehmen, dass die Bilderreden im 1. Jahrh. vor Chr. [4], jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems [5] entstanden sind, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir diese Interpolationen etwa in das 1. christl. Jahrhundert verlegen. In diesem Stück, c. 69, wird erzählt, dass Kasbiel den Erzengel Michael um Offenbarung des verborgenen Namens gebeten habe. V. 14: „Dieser [6] sagte zu Michael, dass er ihm den verborgenen Namen zeigen möchte, damit sie ihn beim Schwure aussprechen könnten, so dass vor diesem Namen und Schwur diejenigen erzitterten, die den Menschenkindern alles Verborgene gezeigt hatten." Und nun folgt eine Schilderung der Kraft dieses Namens, bzw. des

1) Antiqu. XI 8_5.

2) Denn der Siegelring, den Eleazar gebraucht, ist, wie wir sonst wissen, als mit dem Namen (Tetragramm) beschrieben zu denken.

3) Vgl. Schürer, III^3 p. 202; Charles, The book of Enoch.

4) Vgl. Beer in Kautzsch' Apokr. u. Pseudepigr.

5) Vgl. Schürer a. a. O.

6) Nach der Übersetzung der Berliner Ausgabe der griech. Kvv.

Schwures, in dem dieser Name gebraucht ist. V. 15 ff.: „Und das ist die Kraft dieses Schwures, denn er ist kräftig und stark; und er hat diesen Schwur Akae [1]) in die Hand Michaels niedergelegt. V. 16. Und das sind die Geheimnisse dieses Schwures: . . . und ist festgegründet durch seinen Schwur, der Himmel ist aufgehängt worden [2]), ehe die Welt geschaffen wurde und bis in Ewigkeit durch ihn; . . . V. 19. Und durch den Schwur sind die Abgründe gefestigt, sie stehen und rühren sich nicht von ihrer Stelle von Ewigkeit zu Ewigkeit. V. 20. Durch den Schwur vollenden Sonne und Mond ihren Lauf . . . . V. 25. Und dieser Schwur ist mächtig über sie, und sie werden durch ihn bewahrt, ...“ —.

In dem sog. Gebet des Manasse, das wahrscheinlich vor Chr. entstanden ist [3]), heisst es V. 3 von Gott: *ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου,* 4, *ὃν πάντα φρίττει καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου.*

Der Name Gottes als Siegel zum Schutz gegen verderbliche Mächte und zur Bezeichnung des göttlichen Eigentums spielt auch in der Apokalypse des n. T. eine Rolle. Die *σφραγὶς θεοῦ ζῶντος*, mit der die Knechte Gottes aus den 12 Stämmen versiegelt werden $7_{2.\,3.}$ 9_{4}, ist nach 14_{1}, vgl. 22_{4}, zweifellos der göttliche Name. Ohne Bedenken dürfen wir diese Anschauung für das damalige Judentum in Anspruch nehmen. In 14_{1} zeigt sich m. E. ziemlich deutlich die überarbeitende christl. Hand in *ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*; sehr wahrscheinlich ist im Einklang mit 7_{2}. 9_{4} (vgl. 22_{4}) als ursprünglich zu denken nur *τὸ ὄνομα θεοῦ* (*ζῶντος*). Jedenfalls, auch wenn die Stücke genuin judenchristl. sein sollten, würde eine aus dem Judentum stammende Anschauung vorliegen. Und zwar ist die Anschauung die, dass der Name Gottes auf der Stirn eingebrannt als Amulett vor den Mächten des Verderbens schützt [4]). Zu beachten ist auch hier der Begriff der *σφραγίς*.

---

1) Vermutlich durch die Kunst der Gematria für יהוה, vgl. Dillmann z. d. St.

2) Vgl. dazu die oben aufgeführten Stellen, nach denen die Welt durch den Schem ham. geschaffen worden ist, p. 133 f.

3) Vgl. Ryssel in Kautzsch' Apokryphen und Pseudepigr. I p. 167.

4) Vgl. oben p. 143 f. über das Amulett.

Wie das Gebet Manasses führt auch eine Notiz des Artapanus über die Kraft des göttlichen Namens weit über den Anfang unserer Zeitrechnung hinaus [1]). Artapanus erzählt [2]), dass der Pharao Chenephres von Moses den Namen seines Gottes zu wissen wünschte: *τὸν δὲ προσκύψαντα πρὸς τὸ οὖς εἰπεῖν, ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα πεσεῖν ἄφωνον, διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωΰσου πάλιν ἀναβιῶσαι. γράψαντα δὲ τοὔνομα εἰς δέλτον κατασφραγίσασθαι· τῶν τε ἱερέων τὸν ἐκφαυλίσαντα ἐν τῇ πινακίδι τὰ γεγραμμένα μετὰ σπασμοῦ τὸν βίον ἐκλιμπάνειν.*

Schliesslich sei noch auf eine Erscheinung hingewiesen, die m. E. erst in diesem Zusammenhange ihre rechte Beleuchtung erhält und die Beweiskette abschliesst, ich meine die feierliche Geheimnisthuerei, die man zur Zeit Jesu und lange vor ihr mit dem שם המיוחד trieb. Dem alltäglichen Gebrauch war der Name streng entzogen; nur im Tempel, an dem Ort, an dem Gott seinen Namen wohnen lassen wollte [3]) (Deut. 12 5. 11), durfte er genannt werden und zwar nur von den Priestern im aronitischen Segen und vom Hohenpriester in der Liturgie des grossen Versöhnungstages [4]). Diese Erscheinung beweist m. E. deutlich nicht nur, dass man dem Eigennamen eine ungewöhnliche Heiligkeit beilegte, sondern auch — gerade deshalb — dass man ihm und seinem Gebrauch aussergewöhnliche Wirkungen zuschrieb. Aberglaube und Geheimnisthuerei, Magie und Mysterium waren immer aufs engste verbunden. Wenn die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens nicht überhaupt ihren Grund

1) Das (wirkliche oder fingierte) Exzerpt aus Artapanus ist bei Alexander Polyhistor aufbewahrt. Alexander aber lebte ca. 80—40 v. Chr., vgl. Schürer III³ p. 346.

2) Vgl. das Fragment bei Freudenthal, Alexander Polyh. und die von ihm erhaltenen Reste jüd. u. samarit. Geschichtswerke p. 235.

3) Sota 38 a.

4) Die Stellen, die hier in betracht kommen, sind vor allem: Philo, de vita Mosis III 11; quis rer. div. haer. 35; de mutat. nom. 2; Joseph., Antiqu. II 12 14; Mischna Tamid VII 2; Sota VII 6, Joma VI 2; Sota 38 a; Sanhedr. 101 b. — Zu der Anordnung Mischna Berach. IX 5, wonach man beim Gruss den „Namen" gebrauchen soll, vgl. Dalman, a. a. O. p. 36 ff.; Schürer II³ p. 297. Geiger, Urschrift u. Übersetzungen der Bibel p. 261. Hamburger, Realencyclop. des Judentums s. v. Adonai.

in derartigen Anschauungen von seinem Wert gehabt hat [1]) — die Frage kann hier nicht untersucht werden —, so musste jedenfalls in ihrem Gefolge die superstitiöse Schätzung desselben sich entwickeln; auf alle Fälle ging beides Hand in Hand. — Charakteristisch ist, wie das samaritanische Targum an der Stelle Lev. 24_{11}ff., in der man fälschlicher Weise den Grund für das Verbot des Jahve-Namens fand [2]), den Ausdruck נקב השם in V. 11 mit אגה, in V. 16 mit קסם wiedergiebt [3]) und mit diesen Verben das Aussprechen des Namens ohne weiteres als ein zauberisches oder beschwörendes kennzeichnet. Man konnte sich das Aussprechen dieses hochheiligen Namens nur als ein mit magischer Wirkung ausgestattetes und in solcher Absicht geschehendes denken. — Auch das auffallende, sonst schwer erklärbare *ΠΙΠΙ* (= יהוה), das nach Origenes in einigen Septuaginta-Handschriften sich fand [4]), gehört in diesen Zusammenhang und findet m. E. hier seine Erklärung. Dass die Übersetzer statt des üblichen *κύριος* das hebräische, nach Origenes althebräisch geschriebene, יהוה einfach herübernahmen, bzw. was mir wahrscheinlicher erscheint [5]), Abschreiber es an Stelle von *κύριος* einfügten, hatte wahrscheinlich in der hier behandelten Schätzung des Namens seinen Grund: man hielt den Namen für so heilig, dass man ihn nicht übersetzen, nicht ein-

1) Man wird unwillkürlich an die jüdische Behandlung des Tetragramms erinnert, wenn man bei E. S. Hartland (The „High Gods“ of Australia, Folk-Lore IX 1898) liest, wie die australischen Murring-Stämme den Namen ihres Gottes Daramulun behandeln: His name is only communicated at initiation. It is unknown to women and children. Among the Ngarego and Wolgal (two of the Murring tribes) the women only know vaguely of a great being beyond the sky whom they call Papang (father). The name of Daramulun is avoided by the men or spoken almost in whispers, except during the ceremonies, when it is uttered as the accompaniment of a dance (a. a. O. p. 295). Hier war der Grund zweifellos die primitive massive Schätzung des Namens (cf. auch Hartland ibid.). Ob nicht auch im Judentum?

2) S. dagegen Dalman, p. 43 ff.

3) Dalman, a. a. O. p. 49.

4) Orig. zu Ps. 2 (Migne XII p. 1104): *Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων Ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, Ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις.* Vgl. Dalman p. 36; Kittel, RE[3] sub Jahve.

5) Anders Dalman p. 36 ff.

mal mit fremden Buchstaben schreiben mochte [1]) und auch der griechischen Übersetzung den wunderkräftigen Namen unverkürzt erhalten wollte. — Dürfen wir somit die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens und unsere Namen-Philosophie als in Wechselwirkung stehend ansehen, so wird auch dadurch das Alter der letzteren über die neutest. Zeit hinauf datiert. Denn um die Wende der Zeit galt die Sitte des Nichtgebrauchs des Jahve-Namens als selbstverständlich und alt [2]). Die Spuren seines Verschwindens zeigen sich bekanntlich bereits im hebräischen a. T. Kohelet hat niemals יהוה, Daniel nur in c. 9 2. 10. 14; auf die Elohim-Psalmensammlung ist bereits hingewiesen. Am weitesten hinauf zeitlich führt die griechische Übersetzung des Pentateuchs [3]), die יהוה niemals transskribiert, sondern in der Regel (keineswegs immer) [4]) mit *κύριος* wiedergiebt.

Nach all diesem kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der, oben namentlich mit Zügen aus der rabbinischen Litteratur gezeichnete, Glaube an den göttlichen Namen und seine Wirkungen zur Zeit des neuen Testaments im Judentum zum mindesten längst vorhanden und wirksam war [5]). Wenn auch das oben bei-

---

1) Vgl. Jakob von Edessa über den Schem ham. und andere Gottesnamen, her. und übers. von E. Nestle ZDMG 32, vgl. 496 ff.

2) Vgl. Dalman, a. a. O. p. 43 ff.

3) Trotz Dalman, a. a. O., der es p. 36 „ungenau“ nennt „die Übersetzung der LXX ohne weiteres als Zeugen für die frühzeitige Vertauschung von יהוה mit אדני bzw. *κύριος* anzuführen“. Sein Beweis erscheint mir nicht recht stichhaltig. Zu dem *ΠΙΠΙ* vgl. meine oben angegebene andere Auffassung. Vgl. übrigens Dalmans spätere viel vorsichtigere Formulierung seiner These, p. 42 unten!

4) Es ist nicht richtig, was man häufig lesen kann, dass יהוה immer durch *κύριος* wiedergegeben würde: nicht selten steht *θεός* als Äquivalent, z. B. Gen. 4 1. 4. 16; 6 6. 7; 12 17; 13 10. 13. 14 u. s. w., vgl. Hatch-Redpath. — Es scheint mir nicht uninteressant zu sein, die Übersetzungen der einzelnen Bücher auf diesen Punkt zu untersuchen.

5) Hier wäre ja nun noch die Frage aufzuwerfen, wie weit diese Anschauung vom Namen Gottes hinaufreicht, ob sie erst nach dem Exil entstanden oder schon älter, ob sie ein importiertes oder original jüdisch-israelitisches Gewächs ist. Es würde sich darum handeln, zu

gebrachte Einzelmaterial z. T. späterer Zeit angehört, so dürfen wir es ohne Bedenken wenigstens dazu verwerten, uns diese eigenartige Anschauung zu illustrieren und deutlicher zu machen.

---

3) Zusammenfassende Darstellung. — Ich fasse das Wichtigste dieser jüdischen Namen-Philosophie wiederholend und ergänzend zusammen.

Dieser Namen-Philosophie ist der göttliche Name keineswegs nur eine gleichgiltige Bezeichnung, nur Schall und Rauch. Er steht einerseits in engster mystischer Beziehung zu dem Wesen Gottes: er nimmt teil an diesem Wesen Gottes und partizipiert infolgedessen an seiner Macht; er repräsentiert den Inbegriff Gottes nach Sein und Vermögen. Andererseits hat er in gewissem Sinn selbständige Stellung und Bedeutung neben Gott; er ist eine Art Hypostase neben ihm [1]), ein Doppelgänger Gottes. Was von Gott gilt, gilt im wesentlichen auch von seinem hochheiligen Namen; und die Machtvollkommenheit, die man Gott selbst zuschreibt, traut man auch seinem Namen zu.

Diesen Namen kennen und ihn nennen bzw. sonst gebrauchen bedeutet deshalb: in engste Berührung

untersuchen, ob und inwieweit sich Spuren dieser Vorstellungsweise in den alttest. Schriften finden. Da es uns hier nur auf die neutest. Zeit ankommt, fällt diese Untersuchung, so interessant sie ist, aus dem Rahmen der Arbeit heraus. Ich kann auch darauf verzichten, meine Beobachtungen in Form der Anmerkung oder des Exkurses mitzuteilen, da Giesebrecht inzwischen seine schon erwähnte Untersuchung über „die alttest. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage" veröffentlicht hat. Er behandelt hier diese Frage für das a. T. Seinen Resultaten stimme ich im wesentlichen zu. G. zeigt unwiderleglich, dass deutliche Spuren der oben dargestellten primitiven Vorstellung von der Bedeutung des Gottesnamens auch in der alttestamentlichen Litteratur vorhanden sind. Der viel ventilierte Begriff des alttest. שם יהוה gewinnt von hier aus ein ganz anderes Gesicht.

1) Eine interessante Parallele auf phönizischem Boden: auf der Inschrift des Königs Ešmûn'azars (C. J. S. Nr. 3) erscheint Astarte als „Name Baals", cf. G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften 1889, p. 30 ff.

mit dem Sein und Vermögen Gottes treten und seine Machtvollkommenheit sich zu eigen machen. Den (wahren) Namen Gottes kennen und richtig gebrauchen lernen — das ist daher das Ziel der jüdischen Gnosis, der theoretischen, wie noch mehr der praktischen. Im Besitz dieser Gnosis beherrscht man die Welt. Für die jüdische Phantasie giebt es kaum etwas, was dem unmöglich wäre, der des göttlichen Namens sich bedient: es gilt nur, das was man erreichen will, zu thun בשם Gottes, d. h. indem man ihn nennt. Kiddusch. 71a: „Und wer den Gottesnamen [1]) kennt und vorsichtig mit ihm umgeht und sich in Acht nimmt, ihn nur in Reinheit auszusprechen, der ist beliebt oben und angenehm unten, und seine Furcht ruht auf allen Geschöpfen, und er ist Erbe von zwei Welten, von dieser Welt und jener Welt."

Insbesondere ist der heilige Name eine scharfe Waffe im Kampf gegen die gefürchtete Welt der Dämonen und gegen ihren Fürsten. Mit dem (gesprochenen oder geschriebenen) „Namen" vertreibt man die unheimlichen Gäste, wenn sie Besitz von Leib und Seele genommen haben; man spricht den Namen über den Kranken und Besessenen oder flüstert ihn ins Ohr: der Name ist wirkungskräftige Medizin. Mit dem „Namen" schützt man aber auch sich und andere vor der Überwältigung und Schädigung durch diese gefährlichen Feinde: man muss nur — wiederum — den göttlichen Namen (bzw. seine Substitute) über sich oder anderen aussprechen. Selbst gegen den Jezer hara, die Sünde, die dämonische Erkrankung der Seele, kann man sich mit dieser Waffe erfolgreich wehren. — Indem man den Namen Gottes über jemanden (oder sich) spricht, legt man ihn auf denselben und damit eine Art objektiver Macht, die einerseits von ihm Besitz ergreift [2]) und vor der dann andererseits die bösen Mächte erzittern und entfliehen. Der Name bzw. das Sprechen des Namens Gottes ist somit genau genommen eine Art Sakrament, genauer ein Sakramentale im katholischen Sinn.

1) Gemeint ist hier der 42-buchstabige.

2) Zu der Vorstellung der Inbesitzstellung durch Namen-Nennung cf. unten.

4) Verbreitung und Bedeutung des Namenglaubens. — Die Verbreitung und Bedeutung dieser Vorstellungen im jüdischen Volke darf man nicht etwa deshalb als beschränkt und gering ansehen zu müssen meinen, weil der Gebrauch des göttlichen Namens, zur Zeit des Tempels mit Ausnahme der oben namhaft gemachten Fälle und nach der Zerstörung des Tempels überhaupt [1]), verboten gewesen sei. Gewiss war der heilige Name verboten, und die rabbinische Litteratur weiss sehr harte Strafen für die Übertretung anzugeben [2]). Aber es ist nicht nur heute so, dass die Theologen und die Kirchenbehörden Dogmen und Bestimmungen machen und die grosse Masse gar nicht daran denkt sich daran zu halten: die Religion der Masse geht im ganzen, namentlich auf dem Gebiet des Aberglaubens, ihren eigenen Weg. Die superstitiöse Schätzung des Namens wird ja überhaupt durch dieses Verbot nicht getroffen, im Gegenteil zeigt sich ihr Vorhandensein gerade auch in diesem Verbot. Und was den Gebrauch in der Praxis, d. h. in der Magie und Theurgie, betrifft, so beweist gerade wieder dies Verbot, dass er im Schwange war. Ausserdem haben wir sprechende Beweise in den mannigfachen Transskriptionen [3]) von יהוה in den griechischen Zauberpapyri. Mag das Verhältnis derselben zu der richtigen Aussprache des Tetragramms sein, welches es will: jedenfalls wollen sie diesen heiligen Namen, das Panier aller Zauberer, irgendwie wiedergeben. Sie beweisen, dass „der Name" auch in jüdischen bzw. samaritanischen Kreisen zu ähnlichen Zwecken gebraucht wurde. — Interessant ist der bereits mehrfach erwähnte Liebeszauber von Hadrumetum, der fast durchweg rein jüdisch ist. In ihm wird das Nennen des Schem ham. als ultima ratio in der Beschwörung des Dämons, als letztes furchtbares Mittel genannt, Z. 19, vgl. oben p. 140. Vielleicht darf man hieraus schliessen, dass man in jüdischen Kreisen zu der eigentlichen Aussprache des wirklichen Namens nur im Notfall griff.

---

1) Ausser etwa zur Belehrung der Schüler in seltenen Fällen, Kiddusch. 71 a.

2) Z. B. Aboda zara 18 a, Nedarim 7 b.

3) Dieselben sind so häufig, dass eine genauere Aufzählung der Stellen hier unterbleiben kann: vgl. übrigens die oben p. 147 erwähnten Indices.

Wollte man aber das Verbot der Aussprache des Schem wirklich befolgen, so benutzte man eben die Substitute des heiligen Namens, den 12-, 24-, 42-, 72-buchstabigen Namen oder andere, welche die mannigfachen Methoden der Gematrie darboten [1]); sie hatten ja dieselbe Wirkung wie das durch sie ersetzte Tetragramm.

Hinderte somit das theologische Verbot des Jahve-Namens thatsächlich nicht seinen Gebrauch, so hatte es auf der anderen Seite positiven Einfluss auf die Gestaltung der Namen-Philosophie. Wenigstens lassen sich hiermit zwei charakteristische Erscheinungen ursächlich verknüpfen.

Je mehr man den Namen dem öffentlichen Gebrauch entzog und mit geheimnisvoller Feierlichkeit umgab, namentlich als nach Zerstörung des Tempels, seiner letzten sanktionierten Zufluchtsstätte, seine Kenntnis immer mehr verschwand, desto eifriger und lebhafter wurde das Suchen nach seiner und seiner Substitute Kenntnis. Den göttlichen Namen (und die Namen der Engel, der göttlichen Kräfte, cf. unten) kennen und ihn (sie) richtig gebrauchen lernen, war das Ziel der Gnosis. Der theoretischen, spekulativen Gnosis; denn wer den wahren Namen der Gottheit kannte, erkannte damit ihr Wesen und hatte Einblick in die Rätsel und tiefsten Geheimnisse der Welt, der Gegenwart und der Zukunft. Der praktischen Gnosis, der weit wichtigeren Gnosis der grossen Menge: denn wer den Namen und seinen Gebrauch kennt, vermag mit ihm die Rätsel der Welt praktisch zu lösen, er beherrscht ihre Kräfte. Beide Seiten der Bedeutung des Namens sind in der oben bereits angeführten Stelle aus dem „Schwert des Moses" zusammengefasst, II 12ff.: durch dies Schwert (= Name) wird jeder Wunsch erfüllt und jedes Geheimnis und Mysterium wird in ihm enthüllt und jedes Zeichen und Wunder gethan.

Mit der praktischen Gnosis steht eine andere Wirkung im Zusammenhange, welche die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens im Gefolge hatte, nämlich die Mysterisierung des Namens. Der göttliche Name wurde zu einem Mysterium, sein Gebrauch eine Art mysteriöser Handlung. Der bereits berührte sakramentale Charakter wurde dadurch nur noch weiter gebildet.

---

1) Vgl. z. B. Sword of Moses.

und verstärkt. Zu seinem Gebrauch gehört eine gewisse Weihung und Reinigung; nur der „Reine“ kann seine Kenntnis erlangen und darf ihn gebrauchen [1]).

Auch das strenge Verbot der Zauberei, das von jeher im jüdischen Volke galt, darf nicht zu der Meinung verleiten, als könnten der Glaube an den Namen und der Gebrauch des Namens keine beachtenswerte Rolle im Judentum gespielt haben. Von diesem Verbot gilt zunächst ganz das Gleiche, was von dem Verbot des Schem ham. gesagt werden musste [2]), vgl. p. 156. Vor allem aber, dieser Gebrauch des göttlichen Namens fällt zwar für unsere Anschauung ohne Zweifel unter den Begriff der Zauberei, aber nicht für das damalige Judentum, wenigstens nicht für die Vulgär-Ansicht. Zauberei war es, einen unreinen Namen, d. h. den Namen eines fremden Gottes, zu irgendwelchem Zweck, z. B. zur Heilung eines Kranken, zu gebrauchen [3]) oder, in nachchristlicher Zeit, den Namen Jesu [4]), aber keineswegs:

1) Charakteristisch ist die Ausdrucksweise Philos an der bereits erwähnten Stelle, de vita Mos. II 11: . . . . *ὀνόματος ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις.* — Nach Kiddusch. 71a soll der „Name“ nur dem צנוע mitgeteilt werden, dem welcher fromm ist, in der Hälfte seiner Tage steht, sich nicht berauscht u. s. w.; und der Name ist wirksam, wenn man ihn nur „in Reinheit“ ausspricht. — Nach dem Sword of Moses wird „das Schwert“ überliefert III 34: לבנא אנשא חסידין טבין כשרין וצדיקין ומהמנים. — IV 2ff.: בדילין מכל טומאה מרחקין מכל מסאב מקדשין מכל חורפין ולות אתתא לא קריבין. — Nach derselben Schrift muss jeder, der das Schwert, d. i. den Namen gebrauchen will, 3 Tage lang sich von zufälliger Befleckung und von allem Unreinen freihalten, darf nur Abends essen und trinken, darf Brot nur von „reinem Mann“ essen und nur Wasser trinken, muss seine Hände in Salz waschen und baden; vgl. ferner XXIII 10ff. — Vgl. den Midrasch der 10 Märtyrer an der oben p. 137 zitierten Stelle. — Natürlich werden wir diese ausgebildeten Anschauungen nicht allzu früh anzusetzen haben. — Ganz ähnliche Anschauungen über die Pflicht der „Reinheit“ finden sich auf heidnisch-synkretistischem Gebiet für den Gebrauch der Zauberformeln; vgl. A 1b.

2) Zur Zauberei im Judentum vgl. Schürer, III^3 p. 294 ff. Blau, Altjüd. Zauberwesen p. 19 ff.

3) Vgl. (Jer.) Sabbath Abschn. 14, nach Joel, Der Aberglaube u. s. w. p. 88 Anm. 2.

4) Vgl. die bekannte Geschichte von Jakob aus Kefar Sekanja, der mit dem Namen Jesu den Eleazar ben Dama (z. Z. Akibas) heilen wollte.

Wollte man aber das Verbot der Aussprache des Schem wirklich befolgen, so benutzte man eben die Substitute des heiligen Namens, den 12-, 24-, 42-, 72-buchstabigen Namen oder andere, welche die mannigfachen Methoden der Gematrie darboten [1]); sie hatten ja dieselbe Wirkung wie das durch sie ersetzte Tetragramm.

Hinderte somit das theologische Verbot des Jahve-Namens thatsächlich nicht seinen Gebrauch, so hatte es auf der anderen Seite positiven Einfluss auf die Gestaltung der Namen-Philosophie. Wenigstens lassen sich hiermit zwei charakteristische Erscheinungen ursächlich verknüpfen.

Je mehr man den Namen dem öffentlichen Gebrauch entzog und mit geheimnisvoller Feierlichkeit umgab, namentlich als nach Zerstörung des Tempels, seiner letzten sanktionierten Zufluchtsstätte, seine Kenntnis immer mehr verschwand, desto eifriger und lebhafter wurde das Suchen nach seiner und seiner Substitute Kenntnis. Den göttlichen Namen (und die Namen der Engel, der göttlichen Kräfte, cf. unten) kennen und ihn (sie) richtig gebrauchen lernen, war das Ziel der Gnosis. Der theoretischen, spekulativen Gnosis; denn wer den wahren Namen der Gottheit kannte, erkannte damit ihr Wesen und hatte Einblick in die Rätsel und tiefsten Geheimnisse der Welt, der Gegenwart und der Zukunft. Der praktischen Gnosis, der weit wichtigeren Gnosis der grossen Menge: denn wer den Namen und seinen Gebrauch kennt, vermag mit ihm die Rätsel der Welt praktisch zu lösen, er beherrscht ihre Kräfte. Beide Seiten der Bedeutung des Namens sind in der oben bereits angeführten Stelle aus dem „Schwert des Moses“ zusammengefasst, II 12ff.: durch dies Schwert (= Name) wird jeder Wunsch erfüllt und jedes Geheimnis und Mysterium wird in ihm enthüllt und jedes Zeichen und Wunder gethan.

Mit der praktischen Gnosis steht eine andere Wirkung im Zusammenhange, welche die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens im Gefolge hatte, nämlich die Mysterisierung des Namens. Der göttliche Name wurde zu einem Mysterium, sein Gebrauch eine Art mysteriöser Handlung. Der bereits berührte sakramentale Charakter wurde dadurch nur noch weiter gebildet.

1) Vgl. z. B. Sword of Moses.

Art sind; sodann sind sie nicht einheitliche, sondern verschiedenartige und komplizierte und lassen sich auf eine einzige klare Formel nicht bringen. — An eine psychologische Erklärung ist in diesem Zusammenhang natürlich überhaupt nicht gedacht [1]): es kommt mir hier wesentlich darauf an, mit Hilfe religionsgeschichtlicher bzw. ethnologischer Parallelen einige Linien zu ziehen, die etwa zum Verständnis führen können, indes nur soweit als das letzte Ziel dieser Untersuchung, das Verständnis unseres „im Namen Jesu“ es erfordert. Das Wichtigste, was hier zu sagen ist, trägt nicht speziell jüdischen Charakter; ich ziehe deshalb auch ausserjüdisches Material zur Erläuterung heran: der Aberglaube bzw. die primitiven Vorstellungen, die hier in betracht kommen, sind international.

1) Zunächst ist auf die Anschauung vom Namen überhaupt zu achten. Wenn Origenes an einer schon zitierten Stelle, c. Cels. I 24. 25, sagt, die Namen seien nicht *θέσει*, sondern *φύσει*, so bringt er damit in philosophischer Form diejenige Auffassung vom Namen zum Ausdruck, die in primitiver Form auch das jüdische Volk hatte; und nicht nur das jüdische Volk: es ist die urwüchsige Auffassung vom Namen überhaupt [2]). Danach ist der Name nicht etwas Äusserliches, sondern steht einerseits in engster mystischer Beziehung zum Wesen und Schicksal seines Trägers und steht andererseits bis zu einem gewissen Grade selbständig neben dem Träger, als eine

---

1) Dabei würde auf die Wirkung und Bedeutung des Wortes überhaupt, besonders die des gesprochenen Wortes zu rekurrieren sein.

2) Vgl. den instruktiven Aufsatz von F. von Andrian, Über Wortaberglauben, in Korrespondenzblatt d. deutsch. Gesellsch. f. Ethnologie, Anthropologie u. Urgeschichte, XXVII, 1896, p. 109 ff. Der Aufsatz giebt interessantes modernes Material. Leider kam er mir erst zu Gesicht, als das im Text angeführte Material gesammelt und verarbeitet war; er hätte mir viel Mühe ersparen können. Ebenso bin ich erst während des Drucks auf die reichen Belege in Frazer, The Golden Bough², I, p. 404 ff. aufmerksam geworden. — Nyrop, Navnets magt (Mindre Afhandlinger 1887) konnte ich bisher weder hier noch in Berlin bekommen. Wie ich aus der Benutzung des Buches von seiten Giesebrechts, dem ein Exemplar zur Verfügung stand, nachträglich ersehe, ist die Nichtbenutzung kein Mangel. — Vgl. ausserdem R. Andree, Ethnograph. Parallelen und Vergleiche 1878, p. 165 ff.

Wollte man aber das Verbot der Aussprache des Schem wirklich befolgen, so benutzte man eben die Substitute des heiligen Namens, den 12-, 24-, 42-, 72-buchstabigen Namen oder andere, welche die mannigfachen Methoden der Gematrie darboten [1]); sie hatten ja dieselbe Wirkung wie das durch sie ersetzte Tetragramm.

Hinderte somit das theologische Verbot des Jahve-Namens thatsächlich nicht seinen Gebrauch, so hatte es auf der anderen Seite positiven Einfluss auf die Gestaltung der Namen-Philosophie. Wenigstens lassen sich hiermit zwei charakteristische Erscheinungen ursächlich verknüpfen.

Je mehr man den Namen dem öffentlichen Gebrauch entzog und mit geheimnisvoller Feierlichkeit umgab, namentlich als nach Zerstörung des Tempels, seiner letzten sanktionierten Zufluchtsstätte, seine Kenntnis immer mehr verschwand, desto eifriger und lebhafter wurde das Suchen nach seiner und seiner Substitute Kenntnis. Den göttlichen Namen (und die Namen der Engel, der göttlichen Kräfte, cf. unten) kennen und ihn (sie) richtig gebrauchen lernen, war das Ziel der Gnosis. Der theoretischen, spekulativen Gnosis; denn wer den wahren Namen der Gottheit kannte, erkannte damit ihr Wesen und hatte Einblick in die Rätsel und tiefsten Geheimnisse der Welt, der Gegenwart und der Zukunft. Der praktischen Gnosis, der weit wichtigeren Gnosis der grossen Menge: denn wer den Namen und seinen Gebrauch kennt, vermag mit ihm die Rätsel der Welt praktisch zu lösen, er beherrscht ihre Kräfte. Beide Seiten der Bedeutung des Namens sind in der oben bereits angeführten Stelle aus dem „Schwert des Moses" zusammengefasst, II_{12}ff.: durch dies Schwert (= Name) wird jeder Wunsch erfüllt und jedes Geheimnis und Mysterium wird in ihm enthüllt und jedes Zeichen und Wunder gethan.

Mit der praktischen Gnosis steht eine andere Wirkung im Zusammenhange, welche die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens im Gefolge hatte, nämlich die Mysterisierung des Namens. Der göttliche Name wurde zu einem Mysterium, sein Gebrauch eine Art mysteriöser Handlung. Der bereits berührte sakramentale Charakter wurde dadurch nur noch weiter gebildet.

1) Vgl. z. B. Sword of Moses.

Und nach F. Justi, Iranisches Namenbuch p. V, gaben auch die Eranier den Kranken andre Namen, um sie zu neuen Personen zu machen [1]). — Über die gleiche alt-arabische Anschauung sagt Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], p. 199: „Er (der Name) deckt sich mit dem Wesen und färbt ab auf den Träger. Wenn einer Grobian, Sohn Eseleins, heisst, so kann er nicht dafür, wenn er sich grob und eselhaft beträgt (BHischam 902). Muhammad gab sehr viel auf das omen, das im Namen liegt; er verwandelte nicht bloss heidnische Namen in muslimische, sondern auch hässliche in liebliche. Perantiphrasin nennt man den von der Schlange Gebissenen den Gesunden (salîm), die linke Seite die glückliche (aisar, wie *εὐώνυμος*) und den Aussatz die gesegnete Krankheit [2]) (mubâraka) ..... Immer liegt dabei die Hoffnung zu grunde, durch den Namen das Wesen der Sache zu ändern“ [3]). — Von den Christen seiner Zeit sagt Theodoret [4]), De martyr. 8: *καὶ τοῖς παισὶ δὲ τὰς τούτων* (Märtyrer) *προσηγορίας ἐπιτιθέναι σπουδάζουσιν, ἀσφάλειαν αὐτοῖς καὶ φυλακὴν ἐντεῦθεν μηχανώμενοι.* —

Ist somit der Name eine Art Kraftquelle für die mit ihm benannte Person oder Sache, so bedeutet die gleiche Eigenschaft der innigen Verbindung des Namens mit seinem Träger andererseits eine grosse Gefahr für diesen. Denn ist der Name eine Art Teil der betr. Person, so hat der, welcher den Namen kennt, eine gewisse Macht über seinen Besitzer: der Name wird zum Macht-, zum Zaubermittel für andere. Bezeichnender Weise bedeutet im alten Georgischen [5]) das Wort für „Name“ Sakheli: „das was Macht giebt“. Orig. c. Cels. V 45: *τὸν γὰρ ἀπὸ γενέσεως Ἑλλάδι διαλέκτῳ καλούμενον τὸν δεῖνα οὐκ ἂν μεταλαβόντες εἰς διάλεκτον Αἰγυπτίων ἢ Ῥωμαίων ἤ τινος ἄλλον ποιήσαιμεν παθεῖν ἢ δρᾶσαι ἅπερ πάθοι ἢ δράσαι ἂν καλούμενος τῇ πρώτῃ θέσει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Genau die

E. Clodd, The philosophy of Rumpelstiltskin, The Folk-Lore Journal VII, 1888, p. 156.

1) Vgl. hierzu noch das Material bei Andree, a. a. O. p. 176 ff.

2) Vgl. bei den Griechen *ἱερὰ νόσος* (Epilepsie).

3) Zum modernen Arabien vgl. Doughty, Travels in Arabia deserta I, 329.

4) Migne 83, p. 1033. Cf. von Dale, De divinat. idol. p. 371.

5) Nach Conybeare a. a. O. p. 588.

Wollte man aber das Verbot der Aussprache des Schem wirklich befolgen, so benutzte man eben die Substitute des heiligen Namens, den 12-, 24-, 42-, 72-buchstabigen Namen oder andere, welche die mannigfachen Methoden der Gematrie darboten [1]); sie hatten ja dieselbe Wirkung wie das durch sie ersetzte Tetragramm.

Hinderte somit das theologische Verbot des Jahve-Namens thatsächlich nicht seinen Gebrauch, so hatte es auf der anderen Seite positiven Einfluss auf die Gestaltung der Namen-Philosophie. Wenigstens lassen sich hiermit zwei charakteristische Erscheinungen ursächlich verknüpfen.

Je mehr man den Namen dem öffentlichen Gebrauch entzog und mit geheimnisvoller Feierlichkeit umgab, namentlich als nach Zerstörung des Tempels, seiner letzten sanktionierten Zufluchtsstätte, seine Kenntnis immer mehr verschwand, desto eifriger und lebhafter wurde das Suchen nach seiner und seiner Substitute Kenntnis. Den göttlichen Namen (und die Namen der Engel, der göttlichen Kräfte, cf. unten) kennen und ihn (sie) richtig gebrauchen lernen, war das Ziel der Gnosis. Der theoretischen, spekulativen Gnosis; denn wer den wahren Namen der Gottheit kannte, erkannte damit ihr Wesen und hatte Einblick in die Rätsel und tiefsten Geheimnisse der Welt, der Gegenwart und der Zukunft. Der praktischen Gnosis, der weit wichtigeren Gnosis der grossen Menge: denn wer den Namen und seinen Gebrauch kennt, vermag mit ihm die Rätsel der Welt praktisch zu lösen, er beherrscht ihre Kräfte. Beide Seiten der Bedeutung des Namens sind in der oben bereits angeführten Stelle aus dem „Schwert des Moses“ zusammengefasst, II_{12}ff.: durch dies Schwert (= Name) wird jeder Wunsch erfüllt und jedes Geheimnis und Mysterium wird in ihm enthüllt und jedes Zeichen und Wunder gethan.

Mit der praktischen Gnosis steht eine andere Wirkung im Zusammenhange, welche die Ausserkurssetzung des göttlichen Namens im Gefolge hatte, nämlich die Mysterisierung des Namens. Der göttliche Name wurde zu einem Mysterium, sein Gebrauch eine Art mysteriöser Handlung. Der bereits berührte sakramentale Charakter wurde dadurch nur noch weiter gebildet.

---

1) Vgl. z. B. Sword of Moses.

wird, in einer kurzen Formel ausrufen" [1]). Für die Alt-Inder vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, p. 515, Anm. 1. Ganz besonders deutlich tritt dieser Gedanke auf griechisch-römischem Gebiete hervor in den Defixionstäfelchen [2]), d. h. Verwünschungstafeln; indem die Täfelchen mit den Namen den Geistern der Unterwelt übergeben werden, werden die Träger dieser Namen selbst diesen Gewalten ausgeliefert [3]). — Weiteres modernes Material bei v. Andrian und bei Frazer a. a. O.

In diesen Anschauungen vom Wesen des Namens überhaupt, die international für alle Völker (speziell auf primitiver Kulturstufe) sind, ist auch der jüdische Glaube an den göttlichen Namen letztlich begründet.

Ich verweise zur Illustration vorerst noch auf Dämonen-Namen. Für die primitive Anschauung — und die kommt hier doch in betracht — ist die Grenzlinie zwischen Geistern, Dämonen [4]), Engeln einerseits und der Gottheit andererseits nur eine sehr unklare und fliessende: die betr. Anschauungen dürfen parallelisiert werden. Die Kenntnis seines Namens giebt — eben vermöge des oben skizzierten Begriffs des Namens — dem Menschen eine gewisse Herrschaft über den Dämon [5]), bzw. Engel. Mit Hilfe seines Namens kann er ihn sowohl vertreiben als auch herbeirufen.

Will man nachts Wasser trinken, ohne von dem bösen Geist geschädigt zu werden, der eventuell in oder auf dem Wasser ist, so verscheucht man ihn, indem man in einer Formel

1) Vgl. Wellhausen, Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, 1900, p. 14.

2) Vgl. unten 1b.

3) Auch im deutschen Altertum findet sich die Anschauung, dass, was dem Namen geschieht, der betr. Person selbst widerfahre, Grimm, Deutsche Mythologie II⁴ p. 914.

4) Vgl. R. Smith(-Stübe), Religion der Semiten, p. 85f. — Wellhausen, Reste arab. Heidentums, 213 f.; Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft I, p. 79: „Der Unterschied zwischen einem Dämon, einem Geist und einem Gott ist kein absoluter".

5) Für die Araber Wellhausen a. a. O. 213 Anm. 1: „. . . Es giebt allerdings auch Namen von Dämonen, aber sie sind ein Geheimnis Weniger, die darin das Mittel haben, die Träger sich dienstbar zu machen . . . . . "

seinen Namen Schabriri so ausspricht: Schabriri, briri, riri, iri ri [1]). Ein Amulett, auf dem des Dämons Name steht, schützt seinen Besitzer vor dem Dämon [2]). Derselbe Gedanke liegt in der jüdischen Legende von dem Kinder stehlenden und tötenden Dämon Lilith vor. Der Prophet Elias begegnet der Lilith [3]) und will sie durch Verwandlung in einen Stein an ihrem Treiben hindern. Dem sucht sie zu entgehen: and I swear by the name of God that I will avoid the roads leading to a woman with a new-born child and whenever I hear or see my names I will at once depart. And I will tell thee my names, for whenever thou utterest them, neither I nor my host have any power to enter the house of a lying-in woman to harm her. I swear to reveal to thee my names so that thou shalt be able to write them down and to hang them up in the room where a new-born child is. And these are my names, Satrina, Lilith, Abito etc.

Andererseits kann man diese Wesen durch ihre Namen zitieren und in seinen Dienst zwingen [4]). Celsus erzählt von den Ägyptern (cf. Orig. c. Cels. VIII58), dass sie sich den menschlichen Körper in 36 Teile zerlegt dachten und jeden dieser 36 Teile je einem von 36 Dämonen oder Göttern unterstellten, deren Namen sie kannten: *καὶ δὴ ἐπικαλοῦντες αὐτοὺς ἰῶνται τῶν μερῶν τὰ παθήματα.* Und in bester Übereinstimmung damit sagt Origenes selbst, Exhort. ad. mart. 46: *πρὸς οὓς λεκτέον ὅτι ἔστι τις καὶ περὶ ὀνομάτων πραγματεία βαθυτάτη καὶ ἀνακεχωρηκυῖα, ἥντινα ὁ συνιεὶς ὄψεται ὅτι, εἴπερ ἦν θέ-*

1) Aboda zara 12b, Pesachim 112a. — Raschi bemerkt dazu: Wenn der Dämon hört, dass man seinen Namen ausspricht und jedes Mal eine Silbe weniger sagt, so fliehet er. Cf. Weber, p. 248.

2) Baba batra 134a. Gittin 67b.

3) Vgl. die Wiedergabe eines Teils der Legende bei Gaster, Charm against the Childstealing Witch, in Folk-Lore XI, 1900, p. 149.

4) Auch über die Geister der Verstorbenen haben ihre Namen Gewalt und ziehen sie herbei, wenn sie genannt werden. Darauf geht die vielfach verbreitete Scheu zurück, Tote zu erwähnen. — Vgl. E. Clodd, The philosophy of Rumpelstiltskin, The Folk-Lore Journal VII, 1888 p. 156: Among some South American tribes, when a man dies, his friends and kinsmen change their names so as to elude death if he comes after them, or to prevent the departed spirits being attracted back to earth by hearing the old name.

σει τὰ ὀνόματα, οὐχ ὑπήκουσαν ἂν οἱ καλούμενοι δαίμονες ⟨ἢ⟩ ἄλλαι τινὲς ἡμῖν ἀόρατοι δυνάμεις τοῖς ἐκείνους μὲν νοοῦσιν ὀνομάζουσι δὲ ὡς τεθέντα τὰ ὀνόματα· νυνὶ δὲ φθόγγοι τινὲς καὶ συλλαβαὶ καὶ μετὰ προσπνεύσεως ἢ ψιλότητος ἢ ἐκτάσεως ἢ συστολῆς ὀνομασίαι ἀπαγγελλόμεναι ἄγουσι τάχα τινὶ φύσει ἀθεωρήτῳ ἡμῖν τοὺς καλουμένους. Oder vgl. Orig. c. Cels. I 24 (cf. oben p. 130). Auch auf Tertullian, de idolol. c. 15 (vgl. unten p. 169) sei hingewiesen. — Dieselbe Anschauung bei den Engelnamen im Judentum, cf. unten p. 176 ff. —

Bei Berührung mit dämonischen Mächten kommt es darauf an, ihnen ihre Namen zu entlocken. Dies Namen-Motiv ist weit verbreitet. Es findet sich ebensowohl in der Geschichte des Erzvaters Jakob wie in unserem deutschen Märchen von Rumpelstilzchen oder in der Sage von Lohengrin. In der Geschichte des jüdischen Erzvaters begegnet es in der Erzählung von Jakobs Ringkampf mit Elohim am Jabbok, Gen. 32 23 ff. Jakob fragt seinen göttlichen Gegner nach seinem Namen, 32 30, den dieser aber verschweigt. Die Erzählung ist uns, auch abgesehen von ihrer Verquickung mit einer ähnlicheu Relation [1]), nur fragmentarisch erhalten; ihr ursprünglicher Sinn ist schwer zu erkennen. In den richtigen relionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und auf ihre ursprüngliche Bedeutung untersucht dürfte die Namenfrage, die uns hier angeht, m. E. am besten dahin zu verstehen sein, dass Jakob in seinem ungleichen Kampf in dem Namen ein Hilfsmittel zur Bezwingung seines übermenschlichen Gegners zu gewinnen hofft [2]), während die Gottheit wohlweislich ihren Namen verschweigt [3]). Mutatis mutandis haben wir denselben Gedanken in unserem Märchen vom Rum-

1) Vgl. zur Quellenscheidung die Kommentare von Holzinger und Gunkel.

2) Beachte den ebenfalls den Erdgeruch naivster Religion atmenden Zug, dass Elohim mit der aufgehenden Sonne davon zu kommen trachtet.

3) Gunkel vertritt in seiner Erklärung die Meinung, dass die Erzählung ursprünglich eine Kultsage sei und die Genesis des Kultes von Peni'el (Penu'el) erklären wolle. Auch wenn er Recht hat, das Namen-Motiv liegt letztlich doch zu grunde. Der Kultus ist für die naive Auffassung das Mittel zur Beeinflussung der Gottheit: in seinem Mittelpunkt aber steht die Anrufung des Namens, und durch die Kenntnis des Namens ist er überhaupt erst möglich. Auch in der Kultsage würde es sich also um das Machtmittel des Namens handeln. —

pelstilzchen (und in den verwandten Märchen).[1]) Hier befreit sich die Königin von dem elbischen Wesen, indem sie dessen wohlgehüteten Namen erfährt und vor ihm ausspricht. Auf die Frage: Heisst du nicht Rumpelstilzchen? ruft das Männchen: das hat dir der Teufel gesagt, und reisst sich selbst mitten entzwei[2]) (Grimm, Kinder- und Hausmärchen No. 55). Es ist ein weitverbreiteter volkstümlicher Aberglaube, dass man den Alp durch Nennen seines Namens verscheuchen kann[3]). Nach Bühler, Davos in seinem Walserdialekt I, 365, Nr. 28[4]), lautet ein Satz des Davoser Volksglaubens: „Kennt man den Namen eines Doggi[5]) oder eines Fänken[6]), so hat man sie in seiner Gewalt".

All diese Einzelheiten, die sich leicht vermehren liessen[7]), erläutern und erhärten die weitverbreitete Anschauung, dass die Namen von Dämonen, Geistern, kurz übersinnlichen Wesen über ihre Träger Gewalt haben und Gewalt verleihen.

Von hier ist der Schluss auf den Gottesnamen naheliegend und berechtigt. Der göttliche Name, ausgesprochen oder sonstwie gebraucht, zwingt Gott: das ist die — bewusste oder unbewusste — Erklärung für den Gebrauch und die Wunderwirkung des Gottesnamens.

Das ist indes nicht nur ein Schluss. Es ist sehr bezeichnend, dass Origenes unmittelbar im Anschluss an die oben p. 165 f. bereits angeführten Worte der Exhort. ad. mart. aus ihnen selbst die Unübersetzbarkeit der hebräischen Namen Gottes, Sabaoth, Adonai u. s. w. folgert: in bezug auf die Namen stellt er den Gott des σωτήρ und κύριος auf gleiche

1) Vgl. dazu den schon zitierten Aufsatz von E. Clodd, The philosophy of Rumpelstiltskin, The Folk-Lore Journal VII, 1888.

2) Dasselbe Motiv kehrt bekanntlich in endlosen Variationen wieder. Vgl. Laistner, Das Rätsel der Sphinx; besonders den Abschnitt 28 im I. Bd.: „Das Namensgeheimnis". Die Verbreitung des Rumpelstilzchen-Motivs bei den verschiedensten Völkern und die ihm zu grunde liegende Namen-Philosophie zeigt E. Clodd, The philosophy of Rumpelstiltskin, p. 135 ff.

3) Vgl. Laistner, a. a. O. I, p. 50. 65. Ferner Wuttke, Deutscher Volksaberglaube² § 404. 415.

4) Zitiert bei Laistner I, p. 213.

5) = Alp. 6) = Lur.

7) Cf. v. Andrian, p. 119.

Stufe mit den *δαίμονες ἢ ἄλλαι τινὲς ἡμῖν ἀόρατοι δυνάμεις*. Nicht anders c. Cels. I 24, wo er die naivere Vorstellung, dass der Name die Gottheit zwingt, in die Worte kleidet, dass die fraglichen Namen (Sabaoth u. s. w.) *ἐπί τινος θεολογίας ἀποῤῥήτου ἀναφερομένης εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν* beruhe [1]).

Aber auch in dem jüdischen Material finden sich noch Spuren dieses Gedankens. So in der Sentenz des Rabbi Pinchas ben Jair, cf. p. 145, dass die Gebete der Israeliten deshalb nicht erhört werden, weil sie den Namen des Heiligen nicht kennen, und in dem ebenfalls schon mitgeteilten Midrasch vom Tode Moses, cf. p. 146. Mehr in Einklang mit dem reineren jüdischen Monotheismus gebracht erscheint die Idee im Sword of Moses: nicht Gott, sondern die Engel werden durch den bzw. die geheimnisvollen Namen genötigt, dem der ihn (sie) ausspricht, alle Wünsche zu erfüllen, I 18ff. VII 6ff. Die Engel sind ja aber nichts anderes als eine Differenzierung der Allmacht und Wirksamkeit Gottes.

Versucht also der Jude, im Namen Jahves, d. h. unter Nennung des Namens Jahves, ein Wunder zu thun, so dürfte die — zumeist wohl unbewusste — Erklärung dieses Verfahrens schliesslich in dem Glauben liegen, dass das Nennen oder Ausrufen seines Namens Gott zwinge, sein Name also Gott gewissermassen bezaubere, das zu thun, was geschehen soll. Die Frage, wieweit und ob dieser Glaube vom Standpunkt des Juden in das Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei gehöre, soll hier nicht untersucht werden: sicher ist m. E., dass er auch dem alten israelitischen Kultus, wenigstens einem Hauptteil desselben, nämlich dem קרא בשם יהוה, zu grunde liegt. Die Grundbedingung für den altisraelitischen, den antiken Kultus überhaupt, ist die Kenntnis des Namens der Gottheit, die an einem Ort sich manifestiert — nur wo Gott seinen Namen nennt, will er segnen, Exod. 20 24 —, und die elementarste, wichtigste Äusserung des Kultus ist das Rufen, Nennen ihres Namens: daher das קרא בשם, das Hillel [2]), das alle Kultushandlungen begleitet. Natürlich deshalb, weil man durch das Nennen des Namens

1) Vgl. auch c. Cels. V 45.

2) Das Tahlîl der Araber; cf. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, p. 111.

die Gottheit zu beeinflussen, herbeizurufen, zu zwingen meint. Dieses קרא בשם ist das primitive (israelitische) Gebet. Es ist m. E. die Wurzel sowohl des entwickelten wirklichen Gebets als auch des Nennens des Gottesnamens bei Wundern und Zauberei. D. h.: dieses Nennen des Namens ist das unentwickelte, auf seiner ersten Stufe gebliebene und darum verknöcherte — für *unsere* Auffassung jedenfalls, ob auch für das naive jüdische Bewusstsein?, superstitiös gewordene — primitive Gebet selber.

2) Der Name zwingt die Gottheit. In engem Zusammenhang damit steht eine andere Vorstellungsreihe, die wir beim Gebrauch des göttlichen Namens als — freilich zumeist wieder unbewusst — wirksam zu denken haben. *Der Betende bzw. Wunderthäter zieht durch Nennung der heiligen Namen Gott zu sich herab, tritt mit ihm in Verbindung und in seine Wirkungssphäre.* Die Opfernden, die bei ihrem Opfer die Gottheit rufen, einladen, kommen damit in reale Berührung mit ihr. — Ich verweise auch hier auf fremde Parallelen. Zunächst ist die bereits flüchtig erwähnte Tertullian-Stelle äusserst instruktiv, de idolol. 15: et utique scimus, licet nomina inania atque conficta sint, cum tamen in superstitionem deducuntur, *rapere* ad se daemonia et omnem spiritum immundum per consecrationis obligamentum [1]). In den apostol. Konstitutionen V 10 wird aus diesem Grunde dem gläubigen Christen selbst das Singen heidnischer Lieder verboten, weil er dabei Dämonen-(Götter-)Namen nennen und sich der damit verbundenen Gefahr aussetzen konnte: *ἐπεὶ συμβήσεται αὐτῷ διὰ τῆς ᾠδῆς εἰδώλων μνημονεύειν ὀνόματα δαιμονικὰ καὶ ἀντὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰσφρήσει ἑαυτῷ τὸ πονηρόν.* (ed. Lagarde). — Im Avesta heisst es Tîr Yast VI 11 (Sacred books of the East, vol. XXIII p. 96): If men would worship me with a sacrifice in which I were invoked by my own name, as they worship the other Yazatas with sacrifices in which they are invoked by their own names, than I should have come to the

1) Dabei fasse ich nomina als Subjekt des licet-Satzes wie des Infinitiv-Satzes rapere. Dass diese Interpretation möglich, ist zweifellos; nach dem Zusammenhang scheint sie mir als die wahrscheinlichste. Möglich ist freilich auch, dass als Subjekt beider Sätze aus dem Vorhergehenden ostiorum dei zu ergänzen ist.

faithful at the appointed time. Der Name zieht die Gottheit herbei.

Nicht als ob wir die in diesen Stellen zum Ausdruck kommende Anschauung von der Wirkung des Götternamens ohne weiteres dem Judentum zuschreiben wollten oder dürften: aber bei der zweifellosen Thatsache der weitgehenden Verwandtschaft und Gleichartigkeit des primitiven Volksglaubens der verschiedensten Nationen und Zeiten dürfen wir sie als Parallele, als Veranschaulichungsmaterial für die Vorstellungen benutzen, die etwa als — dem Bewusstsein vermutlich längst entschwundene — Grundlage, als Unterstrom des jüdischen Namengebrauchs und -glaubens zu denken sind. Indem also durch das mystische Mittel der Namennennung der Theurg oder Magier in eine gewisse Vereinigung mit Gott tritt [1]), kommt er auch in den Besitz seiner Kraft und wird somit zu allem, was er etwa zu thun wünscht, befähigt [2]). Zugleich aber (und das ist eine andere Seite) tritt er in den Bereich, in die Machtsphäre, Wirkungssphäre der Gottheit ein und erhält den Charakter des Tabu: wo aber die Gottheit ist, können andere, ihr feindliche dämonische Mächte nicht bleiben, sie müssen vor ihr entweichen. Und ebenso bringt man eine andere Person oder eine Sache in engste reale mystische Verbindung mit der Gottheit [3]), wenn man über sie den Namen der letzteren ausspricht.

1) Dagegen darf man nicht die strenge Transzendenz des jüdischen Gottesbegriffs als Gegengrund anführen wollen: diese Transzendenz gehört der Theologie an, mit der unsere Vorstellungen nichts zu thun haben.

2) Pfannenschmid, German. Erntefeste, p. 27: „Der Name der Gottheit war aber etwas so Heiliges, dass man glaubte, durch das blosse Aussprechen desselben oder durch eine in ihrem Namen gesprochene Formel mit ihr in innige geheimnisvolle Beziehung zu treten, wodurch sich dem Bittenden dieses göttliche Wesen zu beliebigem Gebrauch mitteilte, um so Wunder oder Zauber zu verrichten".

3) Eine interessante Parallele oder Illustration dazu bietet die Verwendung der Rachepuppen, die sich bei alten wie bei modernen Völkern findet (cf. R. Wünsch, Eine antike Rachepuppe, Philolog. 1902, p. 26 ff., und Globus 1901, p. 109 ff.). Wer sich an einer Person rächen oder ihr etwas anthun wollte, fertigte sich eine Puppe an und fügte dieser Puppe zu, was er der betreffenden Person wünschte.

3) Von diesem 2. Moment fällt zugleich, wie ohne weiteres ersichtlich ist, ein interessantes Schlaglicht auf die eine oben ganz besonders hervorgehobene Seite der Wirkung des göttlichen Namens, nämlich auf seine Wirkung gegenüber den Dämonen. Hier ist indes noch eine andere Vorstellungsreihe zu beachten, die schliesslich mit der hier berührten sich vereinigt.

Wie oben ausgeführt wurde, gebrauchte man den göttlichen Namen als Waffe gegen die finsteren Mächte in der Weise, dass man ihn über sich bzw. andere aussprach. Durch das Nennen legte man ihn gleichsam auf sich, stellte sich unter ihn; der Name ist schliesslich eine Art Siegel, mit dem man sich oder andere versieht. Unwillkürlich wird man hierbei an eine Redewendung erinnert, die im alten Testament und in der ausserkanonischen jüdischen Litteratur sehr oft begegnet, nämlich: נקרא שם יהוה על „der Name Jahves ist (wird) über, auf jemand genannt, gerufen". Als Objekt werden namentlich das Volk Israel [1]) und der Tempel [2]), ferner die Lade [3]) und Jerusalem [4]) genannt; an einer Stelle sagt Jeremias von sich als dem Propheten, dass der Name Gottes über ihm genannt sei, Jer. 15_{16}.

Die Wendung bezeichnet an diesen Stellen jedenfalls — im allgemeinen gesagt — das Eigentumsverhältnis der betreffenden Objekte zu Jahve. Sie scheint an den meisten Stellen fast ganz zum Bild geworden zu sein. Das Bild kann aber m. E. nur von einem konkreten Vorgang abstrahiert sein. Demnach muss es eine alte, zur Zeit des alten Testaments vielleicht schon nicht mehr vorhandene Sitte gegeben haben, nach der die Besitzergreifung eines Gegenstandes dadurch symbolisiert oder gar vollzogen ward, dass der Name des Besitzers über ihm ausgesprochen, ausgerufen wurde. Anders wird man jedenfalls nach meiner Meinung die Entstehung dieses Bildes kaum er-

---

Was der Puppe geschah, traf die Person mit zweifelloser Sicherheit deswegen, weil man ja die Puppe mit dem Namen der Person benannt oder ihn auf sie geschrieben hatte. Der Name vereinigte und vereinerleite Person und Puppe in geheimnisvoller mystischer Weise.

1) Deut. 28_{10}; Jes. 63_{19}; Jer. 14_{9}; II Chr. 7_{14}; Sirach 36_{17}. 47_{18}; Baruch 2_{15}; II Makk. 8_{15}; IV Esr. 4_{25}. 10_{22} (Am. 9_{12}).

2) I Kön. 8_{43}; Jer. $7_{10.\ 11.\ 14}$; I Makk. 7_{37}; I Esr. 4_{63}. 6_{33}; Bar. 2_{26}.

3) II Sam. 6_{2} (I Chr. 13_{6}).

4) Jer. 25_{29}; Dan. $9_{18.\ 19}$.

klären können. Wir wissen freilich sonst, soweit ich sehe[1]), von einer derartigen Sitte nichts. Die Annahme wird m. E. gestützt durch die Stellen II Sam. 12_{28} und Jes. 4_{1}, an denen die gleiche Phrase, nur nicht mit dem שם Gottes, vorkommt. II Sam. 12_{28}: Joab lässt David bei der Belagerung Rabbahs sagen: „. . . damit nicht ich sie nehme und mein Name über sie ausgerufen wird"; Jes. 4_{1} sagen die 7 Weiber zu dem einen Mann: „. . nur möge dein Name über uns genannt werden". Ausserdem empfiehlt sich unsere Annahme durch die Einfachheit und Selbstverständlichkeit der Symbolik. Aber, ob diese Sitte jemals bestand oder nicht: sicher ist, dass „nennen den Namen Jahves über Israel, den Tempel u. s. w." das Verhältnis des Eigentums[2]) und der Zugehörigkeit zu Jahve symbolisiert und begründet, und es ist charakteristisch genug, dass für die israelitische und jüdische Anschauung gerade diese Wendung dieses Verhältnis zum Ausdruck bringen kann. Und nicht nur das Verhältnis des Eigentums und der Zugehörigkeit. Dass der Name Gottes über jemand, z. B. Israel, genannt ist, bedeutet und begründet ferner eine enge Verbindung und Gemeinschaft zwischen Gott und Israel. Jer. 14_{9} „und du bist doch in unserer Mitte und dein Name ist über uns genannt". Sein inniges Verhältnis zu seinem Gott als Prophet begründet Jeremias damit, dass Jahves Name über ihn genannt sei[3]), 15_{16}. Dieser Gedanke der Vereinigung kommt besonders zum Ausdruck, wenn es von der Lade Jahves heisst, über ihr sei der Name Jahves genannt, II Sam. 6_{2}[4]) (I Chr. 13_{6}): denn wir wissen, dass nach ursprünglicher Anschauung die Lade der Sitz Jahves selber war. Oder auch, wenn es vom Tempel in Jerusalem heisst, dass Jahves Name über diesem Hause genannt sei, namentlich I Kön. 8_{43}[5]). Das Wort steht in der deuteronomi-

1) In den alttestamentlichen Kommentaren und Archäologieen habe ich mich umsonst nach einer Erklärung der Entstehung der Phrase umgesehen. Zu dem Sinn vgl. Kautzsch, ZAW 1886, p. 18.

2) Vgl. die Auslegungen der Stellen.

3) Die Übersetzung von Kautzsch „weil ich nach deinem Namen genannt bin" verwischt m. E. das Charakteristische der Wendung ohne Recht.

4) עליו ist doch wohl mit נקרא zu verbinden, cf. Kautzsch a. a. O.

5) Auch hier scheint mir die Übertragung bei Kautzsch, „nach deinem Namen genannt sei", ebenso Kittel, Handkomm., nicht präzise

stischen Tempelweihrede, und man kann sich kaum der Vermutung entziehen, dass hier wenigstens eine Nennung des Namens Jahves über dem Tempel behufs der Weihung wirklich vorhergegangen ist, zumal wenn wir an die weitverbreitete Sitte denken, Idole und Tempel zu weihen, d. h. aber die Gottheiten durch Gebete und Formeln, in denen der Name eine grosse Rolle spielte, in sie — roh ausgedrückt — hineinzubannen. An der Erhörung der vor diesem Tempel gesprochenen Gebete auch des Fremdlings sollen die Völker merken, dass Gottes Name über diesem Hause genannt ist: somit ist eine reale mystische Verbindung Jahves mit dem Tempel angedeutet. Im engsten Zusammenhang hiermit steht schliesslich, dass der, über den der Name Gottes genannt ist, deshalb in besonderem Masse Jahves Segen, Deut. 28_{8-10}, andrerseits seinen Schutz vor aller Gefahr, Jer. 14_9. Jes. 63_{19}. Deut. 28_{10}, geniesst.

Es dürfte klar sein, dass die mit der Wendung נקרא שם י׳ על verbundenen Vorstellungen sich aufs engste mit denen berühren, die sich mit dem „Segnen im Namen Jahves" verknüpfen. Und dieser Zusammenhang ist um so klarer, wenn man beachtet, dass, wie schon öfter bemerkt, Num. 6_{27} das Segnen mit der Wendung bezeichnet wird: „den Namen Jahves auf das Volk legen". Damit ist natürlich das bezeichnet, was als besonderes Charakteristikum, als das wichtigste Stück des Segnens zu gelten hat. Man legt aber den Namen Jahves auf jemand, indem man ihn über ihm nennt oder anruft [1]). Dieser Zusammenhang dürfte für das Verständnis unserer Phrase nicht ohne Bedeutung sein. Das Segnen ist bekanntlich im a. T. als exhibitiv zu denken, und der Segen ist eine objektive, reale Macht: um so mehr werden wir uns vor einer Verflüchtigung auch dieser alttest. Wendung (נקרא שם על) zu hüten haben.

Noch eine andere Hilfslinie zum Verständnis bietet das a. T. Freilich sind es nur dürftige Andeutungen, und sie finden sich an Stellen wo man sie zunächst wenig vermuten sollte.

Zunächst gehört das Kainszeichen hierher, Gen. 4_{15}. Was dieses Kainszeichen eigentlich sei und bedeute, darüber hat man

genug zu sein. Klostermann plastisch: „dass dein Name über dies Haus ausgerufen ist".

1) Psal. Salom. IX 17. 18 ὅτι σὺ ᾑρετίσω τὸ σπέρμα Ἀβραὰμ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἔθου τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς, κύριε . . . .

schon früh gestritten, vgl. den Midrasch Beresch. rabba zu der Stelle [1]). Jedenfalls ist es ursprünglich nicht als Schandmal zu denken, wozu unser Sprachgebrauch es stempelt. Kain [2]) ist Repräsentant eines Stammes, des Nomadenstammes der Keniter; das Kainszeichen ist ein Stammeszeichen und zugleich ein Kultzeichen. Der Kult der Keniter ist der des Jahve. Das Kainszeichen ist ein Jahvezeichen, das den Träger als Eigentum Jahves kennzeichnet, ihn dem Schutz Jahves unterstellt und ihn unverletzlich macht.

Ferner gehört hierher die bekannte Szene aus der Vision Ezechiels c. 9_4. Den Männern, die da seufzen über die Greuel in Jerusalem, wird ein Zeichen (תו) auf die Stirn gebrannt. Bei der Verwüstung der Stadt sollen sie vor dem Verderben geschützt sein.

Und schliesslich gehört in den gleichen Zusammenhang die Stelle Jes. 44_5 [3]) וזה יכתב ידו ליהוה. Danach muss es noch zu Deuterojesaias Zeiten Kreise gegeben haben, die den Namen Jahve in ihre Hand eingruben, und der Prophet sieht zum mindesten nichts Anstössiges darin. Der Zusammenhang dieses Vorstellungskreises mit unserm Problem zeigt sich an dieser Stelle besonders deutlich, weil als Kultzeichen der Name der Gottheit selbst erscheint. Es braucht kaum angedeutet zu werden, dass die Stellen der Johannesapokalypse, wonach die Anbeter des Tieres den Namen bzw. die Zahl des Namens des Tieres als *χάραγμα* auf der Stirn oder rechten Hand tragen, 13_{16}f. 14_9. 16_2. 19_{20}. 20_4, die 144 000 Frommen dagegen mit dem Namen (des Lammes und) [4]) Gottes versiegelt [5]) sind 7_2ff. 9_4. 14_1. 22_4, unmittelbar neben Jes. 44_5 stehen. Und nicht minder Gal. 6_{17}.

Zweifellos gehören die an diesen alttest. Stellen, Gen. 4_{15}. Ez. 9_4. Jes. 44_5, nur fragmentarisch zum Vorschein kommenden Anschauungen dem Gebiet der religiösen Tätowierung und Stigmatisation an, die, weit verbreitet, auch in den semitischen

1) Wünsche, Bibl. rabbinica.

2) Vgl. zu dem Folgenden Stade, Das Kainszeichen, in: Akadem. Reden und Abhandlungen p. 229 ff., ursprünglich in ZAW XIV, 250 ff.

3) Vgl. auch dazu Stade a. a. O.

4) Cf. oben p. 150.

5) Beachte hier die Vorstellung des „Siegels" in Verbindung mit dem „Namen".

Völkerschaften zu Hause war [1]). Damit ist ihr Sinn, auch abgesehen von den flüchtigen Andeutungen der Stellen selber, sicher und klar. Der Name der Gottheit, bzw. ihr Zeichen, dem Leibe aufgedrückt, bezeichnet und besiegelt nicht nur die untrennbare Zugehörigkeit zu der Gottheit, sondern bedingt auch für die urwüchsige Anschauung wirksamen Schutz gegen die Einwirkungen feindlicher böser Geister [2]). Dass auch für das israelitische und jüdische Gemeinbewusstsein die Tätowierung, das Tragen des Namens der Gottheit, diesen durchaus realen Inhalt hatte, beweist gerade das Verbot der Zeichen fremder Götter, Levit. 19_{28}. 21_5f. Deut. 14_1f.

Zugehörigkeit zu Jahve, innige Vereinigung mit ihm, seinen Segen und Schutz bedeutet es, wenn Jahves Name über einer Person oder einem Gegenstand genannt wird, eine ähnliche Bedeutung hat der Jahve-Name als Stigma: der enge Zusammenhang, um nicht zu sagen, die Identität dieser im a. T. vorhandenen Vorstellungen mit der Heilung von Krankheiten, der Vertreibung von Dämonen durch den gesprochenen bzw. geschriebenen Gottesnamen ist durchsichtig genug. Die Ätiologie dieser Anschauung und dieses Verfahrens wird dadurch erhellt. Dieses Verfahren ist im Grunde nur eine spezielle Anwendung jener allgemeinen Anschauungen, die sich ergeben musste, sobald der Glaube an Dämonen im jüdischen Volksbewusstsein an Boden gewann. Entsprechend alter urwüchsiger Anschauung wurde dadurch, dass der (die) göttliche(n) Name(n) über einen Menschen oder einen Ort oder einen Gegenstand genannt oder gerufen wurde(n), das betr. Objekt zum Eigentum Gottes gestempelt („versiegelt“) und in engste mystische Gemeinschaft mit Gott, in seine Wirkungssphäre [3]) gebracht, — um den schon einmal gebrauchten bezeichnenden terminus aus der Naturreligion zu wiederholen — zum Tabu gemacht. Hier vereinigt sich diese Vorstellungs-

1) Vgl. Spencer, De legibus Hebr. ritual. II_{14}. Stade a. a. O. R. Smith, Rel. der Semiten 118 Anm. 182, 259 Anm. 577.

2) Vgl. Smith 118 Anm. 182.

3) Naiv materiell-spiritualistisch zu denken!

reihe mit der oben dargestellten, nach welcher der Beter oder Theurg durch das Nennen des göttlichen Namens sich in mystische Gemeinschaft mit der Gottheit setzt (cf. p. 170). Gleichsam „göttliches Fluidum" [1]) durchdringt die mit dem Gottesnamen belegten Objekte. Wo aber die Gottheit wirkt, müssen die ihr unterliegenden Geister weichen oder fern gehalten werden. Wie die mehr theologische Terminologie sagt: wo der Geist Gottes ist, müssen die Dämonen fliehen.

---

bb. *Engelnamen.*

Die jüdische Namenwissenschaft umfasst neben den göttlichen Namen auch die Namen der Engel und Namen hervorragender Personen der Vergangenheit.

Origenes [2]) und Irenaeus [3]) wissen von dem magischen Gebrauch von Engelnamen. Direkte jüdische Dokumente dafür haben wir im oft genannten Sword of Moses und in jüdisch-babylonischen Thongefässen [4]), auf denen die Engelnamen als zauberkräftig figurieren; indirekte in Amuletten [5]) und in den Zauberpapyri des heidnischen Synkretismus [6]). Unmittelbar in

---

1) Smend, Alttestam. Religionsgeschichte, p. 334.

2) C. Cels. 1 25. Weniger die ausdrücklichen Worte des Origenes (in der Mitte des Kapitels, Ausgabe Koetschau, I, p. 76 Z. 8 ff.) als der Zusammenhang, in dem sie stehen, lassen das erkennen, vgl. c. 24 u. 25. — Vielleicht auch Celsus selbst, vgl. I 26 die Verbindung: αὐτοὺς (Juden) σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι . . . .

3) Jr. II 49 3 Harvey (= 32 s): invocationes angelicae.

4) Hyvernat, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes (Zeitschr. f. Keilschriftforschung 2, 1885). — M. Schwab, Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology XII, 1890). — Wohlstein, Über einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des Kgl. Museums zu Berlin (Zeitschr. f. Assyriologie VIII u. IX, 1893 f.). — Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte 1895. — Cf. auch die Litteraturangabe bei Schürer III³ p. 301.

5) Cf. Kopp, Pal. crit. Register unter Michael, Gabriel, Bd. IV; ferner Baudissin, Studien I, p. 190. 192. 196.

6) Auch hier verzichte ich auf die Anführung einzelner Stellen und verweise auf die bereits oben p. 147 genannten Indices.

die Zeit des n. T. hinauf führen die Essener. Zu ihrer Geheimwissenschaft gehörten die Engelnamen; unter den Verpflichtungen, die der Neueintretende mit schweren Eiden auf sich nehmen musste, war auch die Verpflichtung [1] *καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.* Gewiss waren diese *ἀγγέλων ὀνόματα* bei den Essenern Gegenstand der, übrigens wesentlich praktisch orientierten [2], Spekulation. Aber aus dem, was wir sonst über die Essener wissen [3], können wir mit Sicherheit schliessen, dass sie die Engelnamen auch darum so besonders hochschätzten, weil sie ihnen geheimnisvolle Wirkungen und Kräfte zuschrieben [4].

Der Glaube an die Engel und die Engelverehrung hatten um die Wende der Zeit eine solche Bedeutung im Judentum gewonnen, dass von Christen und Heiden gegen die Juden der zunächst unbegreifliche Vorwurf der Engelanbetung erhoben werden konnte [5] und selbst von jüdischer Seite vor dieser Verirrung gewarnt werden musste [6]. Es war eine natürliche Entwicklung. Je mehr Gott selbst für das Bewusstsein der Juden in unerreichbare Ferne trat, destogrösser wurde das Bedürfnis

1) Joseph. Bell. II 8$_7$.

2) Cf. Philo, Quod. omnis prob. liber § 12.

3) Die Essener beschäftigten sich sehr viel mit der Therapie des Leibes und der Seele und studierten, auch mit Hilfe der alten Schriften, zu dem Zweck die Heilkräfte der Steine und Wurzeln. Joseph. Bell. II 8$_6$: *σπουδάζουσι δ' ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τ' ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Aus dem letzteren ergiebt sich klar der Gebrauch von Amuletten u. ähnl.

4) Nicht ohne Wahrscheinlichkeit hat Dieterich, Abraxas, den Beschwörungshymnus Pap. Par. 3009 (cf. Diet. p. 138) für die Essener bzw. Therapeuten in Anspruch genommen.

5) Vgl. Kol. 2$_{16}$ff.; Act. 7$_{42}$f.; Kerygma Petri. Clem. Al. VI 5$_{41}$, cf. T U. XI p. 21; Aristid. 14; Celsus in Orig. c. Cels. I 26. V 6. Cf. hierzu Gfrörer, Das Jahrh. des Heils 1, p. 352 ff.; Weber, Altsynagogale Theol. 161 ff.; Lueken, Michael, p. 4 ff.

6) Nach (Jer.) Berachoth S. 34 b (nach Gfrörer p. 377; nach Lueken p. 6: IX fol. 13 a) mahnte R. Judan, sich unmittelbar an Gott zu wenden. „Wenn der Mensch in Gefahr gerät, soll er nicht erst Michael oder Gabriel anrufen, sondern Gott hat gesprochen: er rufe zu mir, so will ich ihn erhören.“ Vgl. ferner Targ. Jerusch. zu Exod. 20$_{23}$ (Gfr. p. 377).

nach einer Überbrückung der Gottesferne und desto mehr trat die Engelwelt in den Vordergrund. Die Engel vermitteln die Wirksamkeit Gottes in der Welt und den Verkehr der Menschen mit Gott. In letzter Linie und für die korrekte jüdische Anschauung sind sie eine Personifikation und Hypostasierung der Eigenschaften Gottes und seiner mannigfachen Wirkungsweise in der Welt [1]). Und je länger desto mehr wurde die göttliche Wirksamkeit differenziert und die Engelwelt grösser. Jeder Engel hat seine besondere Aufgabe und sein besonderes Herrschaftsgebiet. — Aber es war natürlich, dass für die grosse Menge diese subtilere und korrekte Anschauung zurücktrat: für die massive Anschauung waren die Engel schliesslich die Weltherrscher selber.

Damit sind der Charakter und die Wichtigkeit der Wissenschaft der Engelnamen klar. Es kam darauf an, die Namen der Engel zu wissen, die über die einzelnen Funktionen und Herrschaftsgebiete verfügten. Das war von grösster Bedeutung für die Spekulation; denn damit drang man zugleich in die Tiefe der Gottheit ein; dieses Wissen war eine Hauptaufgabe der Gnosis [2]). Von noch grösserer Bedeutung aber für die praktische Gnosis, die Magie: denn die Namen der Engel bildeten ein wertvolles Machtmittel. Es galt bei den betr. Handlungen die richtigen Engel [3]) zu richtiger Zeit anzurufen, d. h. die richtigen Namen zu gebrauchen [4]). Vielleicht wurde dabei in korrekt jüdischen Kreisen, soweit der Brauch in ihnen Eingang

---

1) Konsequent war daher die Anschauung, dass Gott täglich neue Scharen von Engeln aus dem Feuerstrom Dinur schaffe, die dann wieder verschwinden. Vgl. Chagiga 14a, Beresch. rabb. c. 78 (Weber 161). Doch scheint diese Anschauung mehr der spekulativen Geheimlehre als der vulgären Vorstellung angehört zu haben.

2) Vgl. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[3] p. 302: „Es ist die Hauptaufgabe der Gnosis, die übersinnlichen Wesen zu benennen, zu gruppieren und ihnen ihren Rang anzuweisen".

3) Vgl. Orig. c. Cels. I 25 . . . . *φερωνύμως τοῖς πράγμασιν ἃ διακονοῦνται κατὰ βούλημα τοῦ ϑεοῦ τῶν ὅλων ἐν τῷ παντί.*

4) Wohlstein bemerkt mit Recht a. a. O. p. 313: „Die Verschiedenheit der Engelnamen rührt offenbar daher, dass nach Ansicht der Kabbalisten die Herrschaft der Engel immer wechsle und man sich stets an denjenigen zu wenden habe, der in dem bestimmten Augenblicke Macht besitzt. Darin besteht das Mysterium der Kabbalah."

fand, ursprünglich und in letzter Linie an eine Vermittlung des Wunsches bzw. Gebetes an Gott durch den betr. Engel gedacht, wie denn überhaupt die Engel, speziell Michael, als Vermittler der Gebete erscheinen [1]). Wenn der Name des Engels, dessen Gebiet gerade in betracht kam, genannt und angerufen wurde, war man der Erhörung bei Gott desto gewisser, weil ja der richtige Vermittler es ausrichtete. Es ist somit beim Gebrauch der Engelnamen (auch der Formel „im Namen Michaels u. s. w.") an eine Art Gebet durch den Engel, „im Namen" des betr. Engels zu denken [2]). Für die naivere unmittelbare Vorstellung lief das natürlich auf eine Beeinflussung Gottes (Bezauberung) durch die Nennung der Namen hinaus. — In der Regel wird freilich die Vorstellung, falls man überhaupt darüber reflektierte, wie bei den göttlichen Namen, die gewesen sein, dass die betr. Mächte durch das Nennen ihrer Namen gezwungen [3]), bezaubert würden. Wohl mehr in diesem Gebrauch der Engelnamen, als in wirklichem Engel k u l t, wird der von den Heiden erhobene Vorwurf der Engelanbetung begründet gewesen sein.

Wie der göttliche Name, so haben auch die Engelnamen eine vernichtende Wirkung auf die bösen Geister. Die Geister

---

1) Tob. 12_{15}; Orig. de princ. I_8 (Gfrörer p. 364); Henoch 40_6. 47_2 u. s.

2) Das ist nicht nur eine Vermutung oder ein Schluss, wenn auch ein in der Sache begründeter. Ein direkter Hinweis auf diese Auffassung liegt m. E. neben Sword of Moses in der Stelle des Kolosserbriefes vor, die im 1. Teil sprachlich erklärt wurde, 3_{17}. Das *πάντα ἐν ὀνόματι . . . . δι' αὐτοῦ* wird ganz zweifellos einem *διὰ τῶν ἀγγέλων* gegenübergestellt. Daraus ergiebt sich, dass der Schreiber des Briefes ein *εὐχαριστεῖν διὰ τῶν ἀγγέλων* und ein Handeln *ἐν ὀνόματι τῶν ἀγγέλων* kennt, bzw. wenigstens für möglich hält.

3) Sabb. 67a Goldschmidt: „Gegen Geschwüre spreche man Folgendes: Bazbaziah, Masmasjah, Kaskasjah, Sarlaj und Amarlaj sind (eigentlich, nach m e i n e r Meinung: dies sind) Engel, die aus dem Land Sedom geschickt wurden, um die schmerzhaften Geschwüre zu heilen. Bazakh bazikh bazbazikh masmasikh kamon kamikh. Behalte dein Aussehen." Vgl. Brecher a. a. O. p. 198 f. Kohut, Jüd. Angelologie, Abhandl. f. d. Kunde d. Morg. IV, p. 89. Blau a. a. O. p. 74 No. 15. — Die zuerst genannten Namen sind nach dem Text selbst Engelnamen, die zur Heilung invociert werden. Ob auch die 2. Reihe unverständlicher Namen (Bazakh . . . .) Engel bezeichnet oder einfach nomina barbara (cf. unten), steht dahin.

fliehen, wenn die Engelnamen genannt werden. Darum sind diese ein vortreffliches Mittel gegen Krankheiten und Behexungen. Die schon erwähnten jüdisch-babylonischen Thongefässe bieten interessantes Material dafür. Vor Dämonen und Satan, Behexungen und Zaubereien, Verwünschungen und Bannungen, Krankheiten und bösem Auge, Hexen und Zauberern schützt man Haus und Familie im Namen בשום, בישמי Michaels, Gabriels u. s. w. In der von Stübe (cf. oben) herausgegebenen und übersetzten Inschrift eines Thongefässes heisst es, Z. 5 ff.: Ich beschwöre euch bei den heiligen Engeln und (בישמיה) im Namen des Metatron . . . . Hadriel und Nuriel und Uriel und (Sasgabiel) und Haphkiel und Mehaphkiel . . ., dass ihr geht und euch wegwendet, böse Zauberkünste und mächtige Beschwörungen und Gelübde und Flüche und magische Handlungen und Verwünschungen und Bannungen, welche sind im Hause und im Körper und im Leibe des Abba bar Barkita . . . . Geschwind geschwind. Und im Namen des אצאץ (?) und im Namen des Jehab-Jah (?) . . . . Z. 56 ff.: „Und im Namen des Gabriel und Michael und Raphael und im Namen des Aniel, welche stehen hinter den Rädern der Sonne, und im Namen des Zukiel und Perakiel und Berakiel und Arkiel, die Dienste thun vor dem erhabenen Thron Gottes, deren Herrschaft auf der Erde und deren Macht an der Himmelsveste ist . . . . . .“ — Wohlstein No. 2422 p. 328: „Wenn ihr (scil. Dämonen) am ersten des Nisan kommt, geht weg von Achdebuj, Sohn Achathabu's, בישמי דגבריאל . . . . ובישמי דמיכאל . . . . ובשום אלבן מץ ובשום אלבעבץ . . .

cc. *Patriarchen- und andere Namen.*

Dass auch die Namen der Patriarchen und anderer grosser Männer der heiligen Geschichte von den Juden zu magischen Zwecken benutzt wurden, können wir aus Justin, Dial. c. 85 entnehmen: *Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων.* Justin kennt also Beschwörungsformeln der Juden, in denen menschliche Namen der heiligen Geschichte als Zwangsmittel gegen die Dämonen verwertet waren. Ferner weiss Ori-

genes sehr viel von der wunderbaren Kraft der Namen Abraham, Isaak und Jakob (bzw. Israel) zu rühmen, c. Cels. I22. IV33—35. V45, und sagt ausdrücklich, dass dieselben sowohl von Juden wie von Heiden gegen die Dämonen gebraucht würden, IV33. Indes ist doch fraglich, ob und wieweit diese origenistischen Stellen als Beweis für den jüdischen Gebrauch dieser Namen selber giltig sind. Origenes redet nämlich meist von diesen Namen in ihrer Verbindung mit „Gott“, IV34 ·*ὡς τὴν θεὸς προσηγορίαν ἁρμοζομένην αὐτῶν τῷ ὀνόματι τηλικάσδε ποιεῖν δυνάμεις*, vgl. I22. IV33. 34. V45, und wir müssen die Möglichkeit offen halten, dass nach genuin jüdischer Auffassung der Name „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, bzw. „Gott Israels“ es ist, also ein Name Gottes, dem die wunderbaren Kräfte zugeschrieben werden, und dass somit ein Missverständnis des Origenes vorliegt. Er selber legt freilich auch den Patriarchennamen die geheimnisvolle Kraft bei, IV35 . . . . *ὡς εὐκαταφρόνητοι γεγόνασιν ἄνθρωποι, ὧν καὶ αἱ ὀνομασίαι μόνον οὐ παρὰ τοῖς οἰκείοις μόνοις ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἀλλοτρίοις δύνανται*, und nach der oben zitierten Stelle Justins ist es möglich, dass er eine jüdische Anschauung wiedergiebt. Interessant für uns (cf. später) ist jedenfalls die Äusserung des Origenes, auch wenn sie nur seine und nicht jüdische Anschauungen wiedergiebt IV33: die Namen Abraham, Isaak und Jakob hätten, verknüpft mit der Anrede Gottes, eine solche Kraft, dass die Juden, abgesehen von den Dämonenbeschwörungen, sie auch in ihren Gebeten an Gott verwendeten [1]).

Ihre volle Bestätigung erhält die Behauptung Justins (und des Origenes) durch eine — soweit ich sehe, die einzige — jüdische Quelle, nämlich eine Notiz des Josephus, Antiq. VIII 2 2. Bei der schon erwähnten grossen Beschwörungsproduktion, die der Jude Eleazar vor Vespasian veranstaltet, nennt Eleazar abgesehen von den salomonischen Beschwörungen auch den Namen Salomos über dem Kranken: . . . *μηκέτ᾽ εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὥρκου Σολομῶνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπῳδάς, ἃς συνέ-*

1) *ὧν τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας τῷ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ.*

ϑηκεν ἐκεῖνος, ἐπιλέγων. Der Name Salomos hat also exorzisierende Kraft — natürlich, war doch sein Träger der hochberühmte Beherrscher der Dämonen und der im ganzen Orient berühmte Oberzauberer.

Sonach ist es sicher, dass die jüdischen Exorzisten den berühmten Namen aus der heiligen Geschichte in ihrer Wissenschaft einen Platz einräumten und dass, wenn im heidnischen Synkretismus [1]) und im Christentum derartige jüdische Namen, vor allem Abraham, Isaak, Jakob, Salomo, Adam, unter den wunderthätigen Namen begegnen, das nur eine Fortsetzung eines echt jüdischen Brauches ist.

Soweit die spärlichen Notizen einen Schluss gestatten, vgl. Jos. Ant. VIII 2_5, Justin. Dial. 85, Orig. I 22. IV 33 ff. V 45, wurden diese Namen bei den Juden wohl nicht — was in der Natur der Sache begründet ist — wie die Gottes- und die Engelnamen zu Wundern überhaupt benutzt, sondern nur beim Exorzismus, im Kampf gegen die Dämonen, die durch die Namen dieser Heiligen erschreckt und verscheucht werden sollten.

dd. *Nomina barbara.*

Schliesslich ist noch kurz [2]) darauf hinzuweisen, dass wenigstens in der spätesten jüdischen Magie auch die fast in aller Magie sich findenden sinnlosen Namen-Worte, nomina barbara, Ephesia grammata in weiterem Sinne, einen Platz gehabt zu haben scheinen. Die Spuren sind spärlich, s. Anm. 3 und 4.

1) Vgl. die oben p. 147 genannten Indices der Zauberpapyri.

2) Dies Gebiet liegt hart an der Grenze des Interesses unserer Arbeit.

3) Zu diesen nomina barbara würden etwa gehören: הדה (חדא), das man, cf. Tosephta, ed. Zuckermandel, Sabb. VI 10 u. 11, spricht, wenn man einen Feuerbrand an der Wand stopft oder Wasser auf die Strasse giesst; ימימא וביציא (resp. ימימא ובוצציא) Tos. Sabb. VII 1; דגן וקדרון VII 2; דני דני VII 3; לא לא VII 10. Zu den 4 letzten vermuten indes die rabbinischen Gelehrten selber, dass es wohl Götternamen seien, cf. dort; und der Gebrauch wird als „emoritisch“, heidnisch gebrandmarkt. Joma 84a: gegen den Biss eines tollen Hundes ist nach dem Rat des Amoräers Abajje auf die Haut einer männlichen Otter zu schreiben: כנתי כנתי קלירוס, darauf יה יה ה׳ צבאות אמן אמן סלה. S. hierzu noch Brecher, p. 195 ff. und namentlich Blau p. 65 f.

4) Von den vielen im Sword of Moses sich findenden, oft langen

Vermutlich kommen sie in betracht nur für die niedere Magie, d. h. diejenige, die auch vom Standpunkt des damaligen Juden als solche und als „emoritischer“ Brauch (cf. Anm. 3 p. 182) galt, wie denn auch in Wirklichkeit in diesen Namen zum Teil alte korrumpierte, nicht mehr erkennbare Götternamen stecken mögen (cf. Anm. 3 p. 182).

Hiermit dürften die wichtigsten Punkte der Anschauung vom „Namen“ und seinem Gebrauch, welche zur Zeit des n. T. im Judentum herrschte, herausgehoben und illustriert sein. Auch in diesem Stück seines Glaubens bzw. Aberglaubens hat das Judentum eine starke Expansionskraft bewiesen. Die jüdische Namen-Philosophie hat deutliche Spuren in der Magie des heidnischen Synkretismus, in der Gnosis und in der „christlichen“ Magie aller Zeiten hinterlassen. In den Zaubertexten des synkretistischen Heidentums nicht minder wie in den Zauberbüchern des deutschen christlichen Mittelalters und der Gegenwart spielen die jüdischen heiligen Namen eine grosse Rolle [1].

Zur richtigen Beleuchtung dieser jüdischen Erscheinung ist indes, bevor wir uns dem griechisch-römischen Heidentum zuwenden, wenigstens anhangsweise noch kurz eine Frage aufzuwerfen. Notwendig wird diese Frage durch den eigenartigen Charakter des Judentums im ganzen.

Mehr und mehr ist heute die Erkenntnis gereift, dass das Judentum, wie es vom Christentum vorgefunden wurde, nicht eine Erscheinung aus einem Guss, sondern eine synkretistische Grösse ist. Die Religion des Judentums ist nicht etwa das Ergebnis einer selbständigen geraden Entwicklung der israelitischen Religion, sondern ein Erzeugnis, bei dessen Bildung fremde

Silben- und Wortreihen, die wie nomina barbara aussehen, fällt ein grosser Teil offenbar nicht eigentlich unter diesen Begriff, sondern sind mit Hilfe der Gematria gefundene, für uns allerdings wie „Gallimathias“ aussehende Substitute des Schem ham., bzw. der heiligen Namen, z. B. II $_{20-29}$, III $_{5-8.\ 11ff.\ 16.\ 17.\ 24f.}$; IV $_{13f.\ 24f.\ 28-30}$; V $_{5-7}$ u. s. w. — Ob das Gleiche bei allen, z. B. auch den Namensammlungen p. VII—XII, der Fall ist, vermag ich nicht zu beurteilen.

1) Vgl. z. B. Clavicula Salomonis; Horst, Zauberbibliothek.

Faktoren einen nicht unerheblichen Einfluss gehabt haben. Abgesehen vom Hellenismus und mehr als er sind es vor allem zwei Faktoren, die in betracht kommen, die babylonische und die persische Religion: die babylonisch-assyrische zweifellos und anerkanntermassen; die Frage nach dem Einfluss des Parsismus ist heute noch sehr im Fluss: sicher ist jedenfalls, dass sehr stark mit der Möglichkeit eines Einflusses des Parsismus [1]) gerechnet werden muss.

Von hier aus ergiebt sich mit Notwendigkeit die Frage, ob die hier gezeichnete Namenanschauung eine genuin israelitisch-jüdische Erscheinung ist oder nicht. Sie zu untersuchen und zu beantworten ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Sie soll nur gestreift und ein flüchtiger Blick in die babylonische und persische Welt gethan werden, der uns wenigstens zeigen kann, ob überhaupt die Möglichkeit der Beeinflussung des Judentums von dieser Seite auf unserm Gebiet vorliegt. Schon das wird instruktiv sein und die jüdische Namenanschauung in charakteristischer Weise beleuchten, wenn nur festgestellt wird, ob das Judentum mit dieser eigenartigen Namen-Philosophie in seiner Entwicklungssphäre allein steht oder nicht.

Speziell die Berücksichtigung der babylonischen Religion dürfte in einer Arbeit über die Taufe auch in anderer Beziehung sich als instruktiv erweisen [2]). Auf dem Rückwege von Babylonien und Persien berühren wir dann noch flüchtig das Gebiet der mandäischen Religion, dieser seltsamen Mischung aus ursemitischen, babylonischen, persischen, jüdischen Elementen, deren älteste Form das Christentum noch nicht zur Voraussetzung hat [3]). Das Recht, diese scheinbar so völlig ausser jeder Beziehung zu unserer Arbeit stehende Erscheinung zu beachten, dürfte sich für eine Untersuchung über die Taufe

---

1) bzw. des mit der babylonisch-assyrischen Religion bereits verquickten Parsismus.

2) Wenn in dem folgenden Abschnitt über die babylonische Anschauung ziemlich viel ausführliche Zitate gegeben sind, die nicht zur Sache zu gehören scheinen, so ist dies in der Voraussicht auf den Abschnitt über die Taufe geschehen.

3) W. Brandt, Mandäische Schriften, p. VIII.

wenigstens vorläufig aus der Namenreihe ergeben: Mandäer-Sampsäer, Elkesaiten, Essener, Nazoräer, Ebioniten.

Exkurs.

a. Babylonisches.[1])

Schon ein flüchtiger Blick zeigt die Verwandtschaft der babylonischen Vorstellung von den heiligen Namen mit der jüdischen. —

Charakteristisch [2]) für die Welt- und Lebensauffassung der alten Bewohner des Stromlandes ist das Grauen vor den bösen, unholden Geistern, die die ganze Welt erfüllen, insbesondere vor den 7 Geistern, die in den Tiefen der Erde ihre Hausung haben. Überall sieht der Babylonier sich von ihnen bedroht. Wo nur Unheil ist, da ist es von ihnen angerichtet [3]). „Keine Thür schliesst sie aus, kein Riegel hält sie ab, durch die Thür schlüpfen sie wie eine Schlange, durch die Angel fahren sie wie der Wind" [4]). Alle Krankheiten des Leibes und der Seele,

---

1) Die obige kurze Skizze beruht auf der Lektüre der religiösen keilinschriftlichen Texte, soweit sie in moderne Sprachen übertragen sind und mir zugänglich waren. Vgl. Zimmern, Babylon. Busspsalmen 1885 (Assyriolog. Biblioth. VI); Zimmern, Die Beschwörungstafeln Surpu (Beitr. z. Kenntnis der babylon. Rel.); Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, 1894 (Acta societatis Fennicae XX_6); Halévy, Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie, 1882; Jensen, De incantamentis nonnullis sumericoassyriis 1884; Jeremias, Die bab.-ass. Vorst. v. Leben n. d. Tode 1887; ferner die Übertragungen einzelner Texte, die verstreut sind in Darstellungen der babylonisch-assyrischen Geschichte und Religion: Hommel, Die semit. Völker u. Sprachen I, 1883; Lenormant-Babélon, La civilisation assyro-chaldéenne (Histoire ancienne de l'Orient, V 1887); Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians (Hibbert Lectures 1887). — Vgl. ausserdem de la Saussaye, Lehrbuch; Tiele, Geschichte der Rel. (übers. von Gehrich); Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer.

2) Vgl. Anm. 2 p. 184.

3) Z. B. Surpu VII_1ff.

4) IV R 1 col. I_{30}ff. nach Anz, Ursprung des Gnostizismus, T U. 15, p. 68.

insbesondere der furchtbare Kopfschmerz, das Fieber und die Pest, sind das Werk dieser Unholden, die mit der Nahrung, mit der Luft sich in den Körper einschleichen [1]). Krankheit ist Besessenheit. — Der Dämonen bedienen sich die verhassten Hexen und Zauberer, um ihre Feinde zu schädigen; sie entfesseln durch ihre Sprüche und Verwünschungen die Dämonen und hetzen sie auf die Menschen: Krankheit und Besessenheit sind identisch mit Bann, Verwünschung und Bezauberung. Ja, auch „Sünde" und „Unreinheit" gehören in diese Reihe dämonischer Übel. Wo die Dämonen hausen, da müssen die guten Götter, „sein Gott", „seine Göttin", den Betreffenden verlassen [2]), den Platz geräumt haben. Wo aber die Dämonen sind, da ist „Unreinheit" und „Sünde". Unreinheit ist nichts anderes als Besessenheit von bösen Geistern, — und ebenso Sünde. — So stehen Krankheit, Bann, Zauberei, Unreinheit, Sünde, Schuld, ja Zorn der Götter in vielen Zaubertexten [3]) noch ungetrennt und fast ohne Sinnunterschied neben einander: haben sie doch dieselbe Wurzel, die Dämonen, die Besessenheit [4]).

---

1) Sayce p. 310.

2) Vgl. z. B. Surpu V/VI Zeile 6 ff.; VII17ff.

3) Höher stehen z. B. die sog. Busspsalmen.

4) Surpu V/VI67ff.:

„So werde der Fluch, der Bann, die Pein, die Qual,
die Krankheit, der Schmerz, die Sünde, die Missethat, der Frevel, das Vergehen,
die Krankheit die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt,
wie diese Zwiebel abgeschält."

Surpu V/VI 124 ff.:

„Mit Hitze, Fieber, Schüttelfrost, sind meine Hände gefüllt,
mit Fluch, Bann, sind meine Hände gefüllt,
mit Pein, Qual, sind meine Hände gefüllt,
mit Krankheit, Schmerz, Sünde, Missethat, Frevel, Vergehen, sind meine Hände gefüllt,
mit Herzenskummer, Körperschmerz, sind meine Hände gefüllt,
mit Zauber, Spuk, Hexerei, bösen Treibereien, sind meine Hände gefüllt."

Vgl. 137 ff.; IV50ff.; VIII26ff. 62ff.

Maqlû VII124ff.:

„Der schlechte Genius, der böse Dämon,
Krankheit, Seuche, Fieber,
Brand, Schmerz, Wehklagen, Schwäche und Seufzen,

Gegen die Dämonen und ihre unheilvollen Gaben sich zu schützen, bzw. sie zu vertreiben, ist deshalb Hauptstreben des Babyloniers und eine wichtige Aufgabe eines Teiles des Kultus, der dabei der Qualität nach nichts anderes ist als die verhasste und verachtete Magie, aber freilich legitime, weisse Magie, mit Hilfe der guten Götter. Die Mittel sind „Reinigungen"; ihre Medien Feuer, Öl und heilige Pflanzen, vor allem aber das lebenspendende, Reinheit gebende Element des grossen Ea, das Wasser. Das Wasser „löst" [1]) den Bann, den Zauber, den Fluch, die Sünde, es vertreibt die bösen Geister, d. h. eben es „reinigt"; das Wasser des Euphrat und Tigris, und zwar das konsekrierte, „verzauberte" [2]), spült Unreinheit und Sünde samt Krankheit wie ein Kontagium hinweg [3]).

Wehe und Ach, Zerschneidung und Zerknirschung des Herzens,
Schrecken, Drangsal, Not,
. . . . . Zorn der Götter, Weinen,
— — — — — — — — — — — — —
die bösen Zaubereien, Hexereien, Vergiftungen, Kniffe der Menschen,
mögen mit dem Wasser meines Körpers und dem Reinigungswasser meiner Hände
über das Bild von saggil (?) kommen!"

1) Der Ausdruck kehrt immer wieder; beispielshalber Surpu IV 35ff. Gegensatz: binden. — Ob in der durch diesen Gebrauch angedeuteten Richtung nicht auch letztlich das Verständnis des neutest. „Lösens" und „Bindens" liegt? Ich hoffe, das bei einer anderen Gelegenheit ausführen zu können.

2) Vgl. den Text, der bei Lenormant p. 72 in Übersetzung wiedergegeben ist.

3) Die folgenden Zitate sind zugleich im Hinblick auf die Entwicklung der christlichen Taufe zu lesen.

Maqlû VII 72ff.: „Dein Zauber, deine Hexerei, deine Vergiftung, deine bösen Zerstörungen, deine feindlichen Kniffe . . . . mögen mit dem Wasser meines Körpers, mit dem Reinigungswasser meiner Hände abgerissen werden, über dich und dein Bild kommen, ich aber soll leben. Von der Sünde befreie er mich und nehme den Grimm von mir weg".

Maqlû VII 102: „Deine Hexerei, dein Behexen . . . . . wird Ea, der Grossmagier der Götter, brechen und mit Wasser abwaschen".

Ibid. 115 ff.: „Ich habe meine Hände gewaschen, den Körper gereinigt mit reinem Quellwasser, welches in der Stadt Eridu vorhanden ist. Alles Böse, alles nicht Gute, das in meinem Körper, in meinem Fleische, in meinen Gliedern da ist . . . . ." Vgl. ibid. 124 ff., cf. oben Anm. 4 p. 186.

Das wichtigste und durch die Natur der Sache gebotene Mittel, um die Dämonen zu bekämpfen, war die Beschwörung, die übrigens vielfach mit den „Reinigungen“ durch Feuer, Wasser u. s. w. verknüpft wurde. Und in der Beschwörung spielten eine grosse Rolle die Namen der Götter. Wenn, auch nach altbabylonischer Auffassung, der Name überhaupt enge Beziehung zur Persönlichkeit hat [1]), so schrieb man natürlich den heiligen Namen der Götter ganz besondere Kraft zu. Vor ihnen entweichen und zittern die Dämonen und löst sich der Zauber auf. Vielleicht ist es daher zu erklären, dass in Beschwörungsformeln „gern die älteste ideographische Schreibweise [2]) der Götter gebraucht wird und dass verschollene Götter-

---

Surpu VIII 66ff.: „Er ward hell, licht, lauter, klar, rein durch des Tigris und Euphrat klare Wasser . . . . .“

71 „Auf Befehl des Priesters und Weisen unter den Göttern, Marduks, des Herrn des Lebens,
werde wie das unreine Wasser von deinem Leibe und deinen Händen weggeschüttet und von der Erde aufgenommen die (Schale) mit deiner Schuld, deinem Bann.“

Ferner ist noch zu vgl. W. A. I, IV 16 2 nach Lenormant p. 72:
„Fülle ein Gefäss mit Wasser, ...
übertrage demselben den Zauber, der von Eridu kommt;
bekräftige sodann die Bezauberung dieses Wassers, ...
Beschwöre diesen Menschen,
verleihe Heilkraft dem bezauberten Wasser, auf dass
ihn alle Folgen der Verwünschung verlassen.
Gleichzeitig, während dieses Wasser über seinem Körper zerrinnt,
möge die Pest, die seinen Körper behaftet, zerrinnen wie dieses Wasser.
Fange dieses Wasser im Gefäss wieder auf
und schütte es aus als Trankopfer auf die Seite der Landstrasse:
dass die Landstrasse die Krankheit, die seine Kräfte verzehrt, entführe!
Dass dieser Zaubertrank zerrinne wie Wasser!
Dass das Zauberwort, das über diesem Tranke gesprochen, verflüchte!“

Ferner IV R 22 col. II 11ff. (Anz, Gnostiz. p. 102): „An der Mündung der beiden Ströme schöpfe Wasser, sprich eine heilige Formel, durch deinen heiligen Spruch heilige es, den Menschen, den Sohn seines Gottes, besprenge damit!“

1) Vgl. Sayce p. 304 ff.

2) Unwillkürlich wird man an das *ΠΙΠΙ* der Septuag.-Handschriften erinnert.

namen hier wieder zum Vorschein kommen [1]). Maqlû V 180ff.:

„Bei Šamaš, dem mächtigen, seid beschworen,
bei Ea, dem Herrn der Gesamtheit, seid beschworen,
bei Marduk, dem Grossmagier der Götter, seid beschworen,
— — — — — — — — — — — — — —"

IV R 1, col. II 44 ff. (cf. Jeremias, Bab.-ass. Vorstell. p. 70 f.):

„Bei dem Namen (durch den Namen, Jerem.) der Allatu, der Thronträgerin der Erde, beschwöre!
Bei dem Namen des Negab, des grossen Thorwächters der Erde, beschwöre!"

u. s. w.

An Silik-mulu-hi (Marduk) — nächst Ea der grosse Götterzauberer — wendet sich ein Hymnus mit den Worten (Lenormant-Babélon p. 196): J'ai invoqué ton nom, j'ai invoqué ta sublimité; la commémoration de ton nom que les dieux (la célèbrent) . . .". — Surpu IV 66ff.: „Durch die Weisheit eures heiligen Namens werde entfernt, getilgt, vertrieben die Sünde, der Bann, die zum Unheil des Menschen geschaffen sind". Und dann folgt in Form einer Litanei eine ganze Reihe von Götternamen mit je einem kurzen Anruf. — Besonders der Name Eas, des Herrn aller Weisheit, des Obermagiers unter den Göttern, scheint den Ruf grosser Macht über die Dämonen gehabt zu haben: bei dem Beschwörungsritus durch Feuer stand sein Name auf dem Kohlenbecken [2]).

„Die höchste und unwiderstehliche Macht" aber ruht in einem geheimnisvollen verborgenen Namen. Nach dem bekannten Gedicht von der Höllenfahrt der Istar gelingt es der Göttin aus dem „Lande ohne Heimkehr" wieder zu entkommen nur dadurch, dass Ea den Götterdiener Uddušunamir beauftragt, die furchtbare Herrin der Unterwelt, Allatu, zu beschwören, Rev. 15 ff. [3]): „Allatu möge dich sehen, deiner Ankunft sich freuen. Nachdem ihr Herz beruhigt ist und heiter geworden ihr Gemüt, so beschwöre sie mit dem Namen der grossen Götter" [4]). Vor diesem Namen beugt sich alles, im Himmel,

1) Vgl. de la Saussaye[2] I p. 202.
2) de la Saussaye[2] I, 214.
3) Cf. d. Übersetzung von Jeremias.
4) Charakteristisch ist, dass dasselbe Motiv sich wiederfindet in

Das wichtigste und durch die Natur ·döttern legt di
Mittel, um die Dämonen zu bekämpfen, w ·rthan zu sein (Le
die übrigens vielfach mit den „Re· ·ur eines Einzigen Eig
Wasser u. s. w. verknüpft wurde ·er Zauberformel", selbst
spielten eine grosse Rolle die N ·wörer kann ihn nicht nenne
nach altbabylonischer Auffa· ·rr meist durch Marduk, ihn z
Beziehung zur Persönlich' ·Sohn mitzuteilen, zur Besprechung
den heiligen Namen d· ·babylonische Schem hamephorasch.
ihnen entweichen u· ·wird man durch diesen geheimnisvollen
Zauber auf. Viel' ·an die jüdische Vorstellung vom Tetra-
schwörungsfor· ·Gebrauch bzw. Nichtgebrauch erinnert.
weise [2]) der ·beachtet, dass im Judentum die exklusive
·man und die Ausserkursstellung des Jahve-Namens
·seit dem Exil herausgebildet haben, so kann man
Tigr· ·besonders der Vermutung entziehen, dass jedenfalls dieser Teil
sich kaum der Namen-Philosophie unter babylonischem Einfluss
der jüdischen
wenn nicht entstanden [2]), so doch in seiner Entwicklung be-
günstigt worden ist [3]). Über allem Zweifel steht jedenfalls die
Verwandtschaft der jüdischen Namenanschauung mit der einer
Kultur und Religion, unter deren Einfluss das Judentum ent-
standen ist.

b. Persisches.

Gelegentlich ist oben, p. 169, eine Stelle aus dem Zend-Avesta zitiert worden, nach der die Gottheit, wenn sie beim Opfer erscheinen soll, mit ihrem Namen angerufen werden muss: schon daraus dürfen wir schliessen, dass auch im Parsismus der Namenglaube nicht unbekannt gewesen ist. Im Gegenteil: „Die Spekulationen über die Macht des göttlichen Namens sind immer ein Lieblingsgegenstand im Parsismus gewesen" [4]).

---

der mandäischen Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ (cf. dort) und in dem gnostischen Lied von der Seele in den Thomas-Akten.

1) de la Saussaye[2] I p. 177 Anm. 1; p. 202.

2) Vgl. Lenormant p. 44; Jeremias p. 37.

3) Nur dies wird man vorsichtiger Weise sagen dürfen. — Die Namenanschauung im allgemeinen ist wenigstens innerhalb der semitischen Gruppe international. —

4) Darmestetter, Annales du Musée Guimet 22 p. 331.

· Charakterisierung dieser parsistischen Namen-Philo-
ʼʳd es genügen, ein paar Stellen hierher zu setzen, die
· Lektüre [1]) des Zend-Avesta aufgestossen sind.
n dürfte der Ormazd Yasht [2]) in betracht kommen,
ʳofesso mit den Namen von Ormazd und ihrer
ʼarathushtra fragt den Ahura Mazda, was das
ste, Wirksamste im göttlichen Worte sei.

à nous, les Amesha-Spentas, ô Spitama
ɹ'il y a dans la Parole Divine de plus
.torieux, de plus glorieux, de plus efficace.
..ι les coups sont le plus victorieux . . .; qui écrase
.ɔux la malice des démons et des hommes. Voilà qui, dans tout le monde des corps, conduit le mieux l'âme à son désir; qui dans tout le monde des corps efface le mieux les imaginations (mauvaises). 5. Et Zarathushtra dit: Dis-moi donc ce nom de toi, ô saint A.-M.; ce nom qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus efficace; . . . . 6. afin que j'écrase tous les démons et les hommes... tous les Yâtus et les Pairikas; et que nul ne puisse m'écraser, démon ni homme, ni Yâtu ni Pairika.“ Nach einer Aufzählung von 20 Namen, 7—9, heisst es dann 10 weiter: „Si tu désires, ô Zarathushtra, écraser la malice des démons et des hommes, des Yâtus et des Pairikas, des oppresseurs, des aveugles et des sourds, des bandits bipèdes, des Ashemaoghas bipèdes, des loups quadrupèdes; 11. et de la horde au large front de bataille . . . . alors récite ces noms de moi, le jour et la nuit. In 12—15 folgt eine neue Reihe von Namen des Ahura-Mazda. 16. Et celui-qui dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, récitera ces noms à haute voix, de jour ou de nuit; . . . . 18. cet homme ni ce jour là ni cette nuit-là, ne l'atteindra et ne le blessera l'ennemi à coeur de Druj, qui se précipite avec fureur; point ne l'atteindront ses

1) Die allerdings keine durchaus vollständige sein konnte. Gelesen nach der Übersetzung Darmestetters, z. kleinen Teil in den Sacred books, zum grösseren in den Annales du Musée Guimet.

2) Cf. Annales d. M. G. 22 p. 331 ff.

auf Erden und in der Unterwelt. Selbst den Göttern legt dieser Name Fesseln an und zwingt sie, ihm unterthan zu sein (Lenormant p. 43). Aber dieser „Name" ist nur eines Einzigen Eigentum, nur Ea kennt ihn, „der Herr der Zauberformel", selbst die übrigen Götter nicht [1]). Der Beschwörer kann ihn nicht nennen, er kann nur Ea bitten, und zwar meist durch Marduk, ihn zu gebrauchen oder ihn seinem Sohn mitzuteilen, zur Besprechung des Zaubers. Es ist der babylonische Schem hamephorasch.

Unwillkürlich wird man durch diesen geheimnisvollen „Namen der Götter" an die jüdische Vorstellung vom Tetragramm und seinem Gebrauch bzw. Nichtgebrauch erinnert. Und wenn man beachtet, dass im Judentum die exklusive Heilighaltung und die Ausserkursstellung des Jahve-Namens sich besonders seit dem Exil herausgebildet haben, so kann man sich kaum der Vermutung entziehen, dass jedenfalls dieser Teil der jüdischen Namen-Philosophie unter babylonischem Einfluss wenn nicht entstanden [2]), so doch in seiner Entwicklung begünstigt worden ist [3]). Über allem Zweifel steht jedenfalls die Verwandtschaft der jüdischen Namenanschauung mit der einer Kultur und Religion, unter deren Einfluss das Judentum entstanden ist.

b. Persisches.

Gelegentlich ist oben, p. 169, eine Stelle aus dem Zend-Avesta zitiert worden, nach der die Gottheit, wenn sie beim Opfer erscheinen soll, mit ihrem Namen angerufen werden muss: schon daraus dürfen wir schliessen, dass auch im Parsismus der Namenglaube nicht unbekannt gewesen ist. Im Gegenteil: „Die Spekulationen über die Macht des göttlichen Namens sind immer ein Lieblingsgegenstand im Parsismus gewesen" [4]).

---

der mandäischen Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ (cf. dort) und in dem gnostischen Lied von der Seele in den Thomas-Akten.

1) de la Saussaye[2] I p. 177 Anm. 1; p. 202.

2) Vgl. Lenormant p. 44; Jeremias p. 37.

3) Nur dies wird man vorsichtiger Weise sagen dürfen. — Die Namenanschauung im allgemeinen ist wenigstens innerhalb der semitischen Gruppe international. —

4) Darmestetter, Annales du Musée Guimet 22 p. 331.

Zur Charakterisierung dieser parsistischen Namen-Philo- wird es genügen, ein paar Stellen hierher zu setzen, die der Lektüre [1]) des Zend-Avesta aufgestossen sind.

llem dürfte der Ormazd Yasht [2]) in betracht kommen, professo mit den Namen von Ormazd und ihrer Zarathushtra fragt den Ahura Mazda, was das ichste, Wirksamste im göttlichen Worte sei. tet:

nom, à nous, les Amesha-Spentas, ô Spitama utra: voilà cequ'il y a dans la Parole Divine de plus de plus victorieux, de plus glorieux, de plus efficace. 4. Voilà dont les coups sont le plus victorieux ...; qui écrase le mieux la malice des démons et des hommes. Voilà qui, dans tout le monde des corps, conduit le mieux l'âme à son désir; qui dans tout le monde des corps efface le mieux les imaginations (mauvaises). 5. Et Zarathushtra dit: Dis-moi donc ce nom de toi, ô saint A.-M.; ce nom qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus efficace; .... 6. afin que j'écrase tous les démons et les hommes... tous les Yâtus et les Pairikas; et que nul ne puisse m'écraser, démon ni homme, ni Yâtu ni Pairika." Nach einer Aufzählung von 20 Namen, 7—9, heisst es dann 10 weiter: „Si tu désires, ô Zarathushtra, écraser la malice des démons et des hommes, des Yâtus et des Pairikas, des oppresseurs, des aveugles et des sourds, des bandits bipèdes, des Ashemaoghas bipèdes, des loups quadrupèdes; 11. et de la horde au large front de bataille .... alors récite ces noms de moi, le jour et la nuit. In 12—15 folgt eine neue Reihe von Namen des Ahura-Mazda. 16. Et celui-qui dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, récitera ces noms à haute voix, de jour ou de nuit; .... 18. cet homme ni ce jour là ni cette nuit-là, ne l'atteindra et ne le blessera l'ennemi à coeur de Druj, qui se précipite avec fureur; point ne l'atteindront ses

1) Die allerdings keine durchaus vollständige sein konnte. Gelesen nach der Übersetzung Darmestetters, z. kleinen Teil in den Sacred books, zum grösseren in den Annales du Musée Guimet.

2) Cf. Annales d. M. G. 22 p. 331 ff.

auf Erden und in der Unterwelt. Selbst den Göttern legt dieser Name Fesseln an und zwingt sie, ihm unterthan zu sein (Lenormant p. 43). Aber dieser „Name" ist nur eines Einzigen Eigentum, nur Ea kennt ihn, „der Herr der Zauberformel", selbst die übrigen Götter nicht [1]). Der Beschwörer kann ihn nicht nennen, er kann nur Ea bitten, und zwar meist durch Marduk, ihn zu gebrauchen oder ihn seinem Sohn mitzuteilen, zur Besprechung des Zaubers. Es ist der babylonische Schem hamephorasch.

Unwillkürlich wird man durch diesen geheimnisvollen „Namen der Götter" an die jüdische Vorstellung vom Tetragramm und seinem Gebrauch bzw. Nichtgebrauch erinnert. Und wenn man beachtet, dass im Judentum die exklusive Heilighaltung und die Ausserkursstellung des Jahve-Namens sich besonders seit dem Exil herausgebildet haben, so kann man sich kaum der Vermutung entziehen, dass jedenfalls dieser Teil der jüdischen Namen-Philosophie unter babylonischem Einfluss wenn nicht entstanden [2]), so doch in seiner Entwicklung begünstigt worden ist [3]). Über allem Zweifel steht jedenfalls die Verwandtschaft der jüdischen Namenanschauung mit der einer Kultur und Religion, unter deren Einfluss das Judentum entstanden ist.

b. Persisches.

Gelegentlich ist oben, p. 169, eine Stelle aus dem Zend-Avesta zitiert worden, nach der die Gottheit, wenn sie beim Opfer erscheinen soll, mit ihrem Namen angerufen werden muss: schon daraus dürfen wir schliessen, dass auch im Parsismus der Namenglaube nicht unbekannt gewesen ist. Im Gegenteil: „Die Spekulationen über die Macht des göttlichen Namens sind immer ein Lieblingsgegenstand im Parsismus gewesen" [4]).

---

der mandäischen Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ (cf. dort) und in dem gnostischen Lied von der Seele in den Thomas-Akten.

1) de la Saussaye² I p. 177 Anm. 1; p. 202.

2) Vgl. Lenormant p. 44; Jeremias p. 37.

3) Nur dies wird man vorsichtiger Weise sagen dürfen. — Die Namenanschauung im allgemeinen ist wenigstens innerhalb der semitischen Gruppe international. —

4) Darmestetter, Annales du Musée Guimet 22 p. 331.

Zur Charakterisierung dieser parsistischen Namen-Philo- wird es genügen, ein paar Stellen hierher zu setzen, die der Lektüre [1]) des Zend-Avesta aufgestossen sind. llem dürfte der Ormazd Yasht [2]) in betracht kommen, professo mit den Namen von Ormazd und ihrer Zarathushtra fragt den Ahura Mazda, was das eichste, Wirksamste im göttlichen Worte sei. tet:

e nom, à nous, les Amesha-Spentas, ô Spitama ushtra: voilà cequ'il y a dans la Parole Divine de plus ort, de plus victorieux, de plus glorieux, de plus efficace. 4. Voilà dont les coups sont le plus victorieux ...; qui écrase le mieux la malice des démons et des hommes. Voilà qui, dans tout le monde des corps, conduit le mieux l'âme à son désir; qui dans tout le monde des corps efface le mieux les imaginations (mauvaises). 5. Et Zarathushtra dit: Dis-moi donc ce nom de toi, ô saint A.-M.; ce nom qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus efficace; .... 6. afin que j'écrase tous les démons et les hommes... tous les Yâtus et les Pairikas; et que nul ne puisse m'écraser, démon ni homme, ni Yâtu ni Pairika." Nach einer Aufzählung von 20 Namen, 7—9, heisst es dann 10 weiter: „Si tu désires, ô Zarathushtra, écraser la malice des démons et des hommes, des Yâtus et des Pairikas, des oppresseurs, des aveugles et des sourds, des bandits bipèdes, des Ashemaoghas bipèdes, des loups quadrupèdes; 11. et de la horde au large front de bataille .... alors récite ces noms de moi, le jour et la nuit. In 12—15 folgt eine neue Reihe von Namen des Ahura-Mazda. 16. Et celui-qui dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, récitera ces noms à haute voix, de jour ou de nuit; .... 18. cet homme ni ce jour là ni cette nuit-là, ne l'atteindra et ne le blessera l'ennemi à coeur de Druj, qui se précipite avec fureur; point ne l'atteindront ses

1) Die allerdings keine durchaus vollständige sein konnte. Gelesen nach der Übersetzung Darmestetters, z. kleinen Teil in den Sacred books, zum grösseren in den Annales du Musée Guimet.

2) Cf. Annales d. M. G. 22 p. 331 ff.

auf Erden und in der Unterwelt. Selbst den Göttern legt dieser Name Fesseln an und zwingt sie, ihm unterthan zu sein (Lenormant p. 43). Aber dieser „Name“ ist nur eines Einzigen Eigentum, nur Ea kennt ihn, „der Herr der Zauberformel“, selbst die übrigen Götter nicht [1]). Der Beschwörer kann ihn nicht nennen, er kann nur Ea bitten, und zwar meist durch Marduk, ihn zu gebrauchen oder ihn seinem Sohn mitzuteilen, zur Besprechung des Zaubers. Es ist der babylonische Schem hamephorasch.

Unwillkürlich wird man durch diesen geheimnisvollen „Namen der Götter“ an die jüdische Vorstellung vom Tetragramm und seinem Gebrauch bzw. Nichtgebrauch erinnert. Und wenn man beachtet, dass im Judentum die exklusive Heilighaltung und die Ausserkursstellung des Jahve-Namens sich besonders seit dem Exil herausgebildet haben, so kann man sich kaum der Vermutung entziehen, dass jedenfalls dieser Teil der jüdischen Namen-Philosophie unter babylonischem Einfluss wenn nicht entstanden [2]), so doch in seiner Entwicklung begünstigt worden ist [3]). Über allem Zweifel steht jedenfalls die Verwandtschaft der jüdischen Namenanschauung mit der einer Kultur und Religion, unter deren Einfluss das Judentum entstanden ist.

b. Persisches.

Gelegentlich ist oben, p. 169, eine Stelle aus dem Zend-Avesta zitiert worden, nach der die Gottheit, wenn sie beim Opfer erscheinen soll, mit ihrem Namen angerufen werden muss: schon daraus dürfen wir schliessen, dass auch im Parsismus der Namenglaube nicht unbekannt gewesen ist. Im Gegenteil: „Die Spekulationen über die Macht des göttlichen Namens sind immer ein Lieblingsgegenstand im Parsismus gewesen“ [4]).

---

der mandäischen Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ (cf. dort) und in dem gnostischen Lied von der Seele in den Thomas-Akten.

1) de la Saussaye² I p. 177 Anm. 1; p. 202.

2) Vgl. Lenormant p. 44; Jeremias p. 37.

3) Nur dies wird man vorsichtiger Weise sagen dürfen. — Die Namenanschauung im allgemeinen ist wenigstens innerhalb der semitischen Gruppe international. —

4) Darmestetter, Annales du Musée Guimet 22 p. 331.

Zur Charakterisierung dieser parsistischen Namen-Philo- wird es genügen, ein paar Stellen hierher zu setzen, die der Lektüre [1]) des Zend-Avesta aufgestossen sind.

llem dürfte der Ormazd Yasht [2]) in betracht kommen, professo mit den Namen von Ormazd und ihrer Zarathushtra fragt den Ahura Mazda, was das eichste, Wirksamste im göttlichen Worte sei. rtet:

re nom, à nous, les Amesha-Spentas, ô Spitama ushtra: voilà cequ'il y a dans la Parole Divine de plus ort, de plus victorieux, de plus glorieux, de plus efficace. 4. Voilà dont les coups sont le plus victorieux . . .; qui écrase le mieux la malice des démons et des hommes. Voilà qui, dans tout le monde des corps, conduit le mieux l'âme à son désir; qui dans tout le monde des corps efface le mieux les imaginations (mauvaises). 5. Et Zarathushtra dit: Dis-moi donc ce nom de toi, ô saint A.-M.; ce nom qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus efficace; . . . . 6. afin que j'écrase tous les démons et les hommes... tous les Yâtus et les Pairikas; et que nul ne puisse m'écraser, démon ni homme, ni Yâtu ni Pairika." Nach einer Aufzählung von 20 Namen, 7—9, heisst es dann 10 weiter: „Si tu désires, ô Zarathushtra, écraser la malice des démons et des hommes, des Yâtus et des Pairikas, des oppresseurs, des aveugles et des sourds, des bandits bipèdes, des Ashemaoghas bipèdes, des loups quadrupèdes; 11. et de la horde au large front de bataille . . . . alors récite ces noms de moi, le jour et la nuit. In 12—15 folgt eine neue Reihe von Namen des Ahura-Mazda. 16. Et celui-qui dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, récitera ces noms à haute voix, de jour ou de nuit; . . . . 18. cet homme ni ce jour là ni cette nuit-là, ne l'atteindra et ne le blessera l'ennemi à coeur de Druj, qui se précipite avec fureur; point ne l'atteindront ses

1) Die allerdings keine durchaus vollständige sein konnte. Gelesen nach der Übersetzung Darmestetters, z. kleinen Teil in den Sacred books, zum grösseren in den Annales du Musée Guimet.

2) Cf. Annales d. M. G. 22 p. 331 ff.

lebende Taufe getauft habe ...... Auf den Namen, der mir geoffenbart worden ist, und auf den Namen des Bestimmten, der bestimmt ist zu kommen und damit der wohlverwahrte Mânâ geoffenbart werde, (taufe ich)“.

Als Taufformel wird uns im Qolasta, dem Ritualkodex der Mandäer, überliefert: [1]) „N. N., Sohn der N. N. Du bist bezeichnet mit dem Zeichen des Lebens. Der Name des Lebens und der Name des Manda d'hajjê ist genannt über dir. Du bist getauft mit der Taufe des grossen Behrâm, des Sohnes der רורביא. Deine Taufe behüte dich und werde zu Ende geführt. Der Name des Lebens und der Name des Manda d'hajjê ist genannt über dir.“ Diese Formel ist freilich jüngeren Ursprungs. Indes aus den oben zitierten Stellen aus dem 8. Tr. des r. G. über die Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ ergiebt sich zweifellos schon für die älteste Form der mandäischen Religion, dass bei der Taufe heilige Namen gesprochen werden mussten. Soweit wir sehen können, waren es der Name des Ersten Lebens und der des Manda d'hajjê [2]). — Das Charakteristische in der Form ist nach allen Stellen dies, dass diese Namen über dem Täufling gesprochen, genannt wurden.

Eine wie zentrale Stellung dieses Nennen der Namen in der mandäischen Taufe einnahm, erhellt ganz schlagend daraus, dass der offizielle Ausdruck für dasselbe (ארכר) nicht nur von dem, was gesprochen, sondern von allem, was im Sakrament geschieht, gebraucht werden kann. Vgl. 8. Stück des r. G. 152/153, M. Schr. p. 164: „... die reinen Zeichen, die sie über mir nannte ...; .. und sei guter Dinge ob deines reinen Zeichens und ob dieser Tropfen (nituftâs), die ich über dir genannt habe“ [3]).

Was den Wert des Namen-Nennens bei der Taufe betrifft, so ist bei der sonstigen (cf. oben) Schätzung des Gebrauchs heiliger Namen bei den Mandäern kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass dasselbe nur symbolische Bedeutung gehabt

---

1) M. R. p. 105 und p. 221.

2) M. R. p. 105.

3) Vgl. Brandts Bemerkungen über diesen Gebrauch von ארכר M. Schr. 164 Anm. 1.

hätte und ihm keine reale, d. h. magisch-theurgische Wirkung zugeschrieben wäre.

Das ungemein Interessante und Wichtige dieser mandäischen Taufe auch für das Verständnis der altchristl. Taufe liegt darin, dass sie in ihrer alten Form eine von der christl. Taufe unabhängig gewachsene Erscheinung ist.

---

b. Der „Name“ im synkretistischen Heidentum (und in der Gnosis).

Versuchen wir nunmehr das Milieu für den Gebrauch des Namens Jesu auf demjenigen Gebiet mit wenigen Strichen zu zeichnen, auf dem das junge Christentum den günstigsten Boden für seine erste kraftvolle Entwicklung fand, auf dem Gebiet des griechisch-römischen Heidentums, so ist für diesen Versuch von vornherein ein Doppeltes zu beachten. 1) Es handelt sich natürlich vor allem um die Anschauungen derjenigen Kreise, in denen das Christentum zuerst und am meisten Wurzel schlug, um die Anschauungen der niederen, ungebildeten Kreise, der grossen Masse. Und 2) das Heidentum dieser Kreise, wenigstens in den grossen Städten [1], den Zentren des Verkehrs, die wiederum vor allem in betracht kommen, war in der fraglichen Zeit, in den ersten christlichen Jahrhunderten, nicht genuines griechisches bzw. römisches Heidentum, sondern eine durch und durch synkretistische Erscheinung.

Selbstverständlich soll und kann im folgenden die Namenanschauung nicht vollständig dargestellt werden — das würde eine eigene, viel umfassendere Untersuchung erfordern — es gilt nur die für unsern Zweck wichtigsten Punkte zu markieren.

Im grossen und ganzen zeigt das Namen-Milieu des heidnischen Synkretismus im römischen Kaiserreich eine weitgehende Ähnlichkeit mit dem uns nun bekannten jüdischen bzw. semitischen — aus begreiflichen Gründen.

---

1) Weniger gilt das Gesagte von der Landbevölkerung der Provinzen.

Die Grundlinien des Bildes finden wir in dem lucianischen Dialog Philopseudes gezogen. In dieser lustigen Erzählung giesst der spottsüchtige Journalist und Satiriker des 2. Jahrhunderts die Lauge seines Spottes über die Magie und den Aberglauben seiner Zeit, besonders auch der philosophischen Kreise. Der skeptische Tychiades schliesst seine Anzweiflung einiger magischen Heilprozeduren mit den Worten[1]: *διότι φύσιν ἔχει γίγνεσθαι τοῦ τε πυρετοῦ καὶ τοῦ οἰδήματος δεδιότος ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικὴν καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ βουβῶνος δραπετεύοντος, ἔτι σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστι.* Worauf ihm dann der Stoiker Dinomachus erwidert: *Σύ μοι δοκεῖς, ἦ δ᾽ ὅς ὁ Δεινόμαχος, τὰ τοιαῦτα λέγων οὐδὲ θεοὺς εἶναι πιστεύειν εἴ γε μὴ οἴει τὰς ἰάσεις οἷόν τε εἶναι ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων γίγνεσθαι.* Ihm kommt der Platoniker Jon zu Hilfe, indem er als Augenzeuge erzählt, dass ein Babylonier von den Chaldäern[2] einen Acker von allerlei schädlichem Gewürm[3] reinigte, *ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά*[4]. Und der Pythagoräer Arignotus bestätigt die Aussagen seiner Kollegen, des Peripatetikers, des Stoikers und des Platonikers, durch Mitteilung einer von ihm selbst in Korinth vorgenommenen schwierigen Dämonen-Austreibung, c. 30/31: *ἐγὼ δὲ προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ συνήλασα κατᾴδων αὐτὸν εἴς τινα γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος.* In der Nekyom. c. 9 zitiert der Magier Dämonen, Erinyen u. s. w. *παραμιγνὺς ἅμα καὶ βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα*, und die Syrerin in den Dial. Meretr. IV 288 vollführt den Liebeszauber *λέγουσα ἐπιτρόχῳ τῇ γλώττῃ βαρβαρικὰ καὶ φρικώδη ὀνόματα.*

Ein Hauptmittel dieser Magie sind somit *ὀνόματα ἱερά, θεσπέσια, φρικώδη*, deren Anwendung darin besteht, dass sie gesprochen werden. Vor diesen Namen entweichen Fieber und Geschwüre, mit ihnen vertreibt man Dämonen und zwingt man Geister zur Frone[5]. Je verächtlicher Lucian diesen Glauben

---

1) C. 9. 10.

2) C. 11 *ἀνὴρ Βαβυλώνιος τῶν Χαλδαίων.*

3) Selbst einem Schlangen-Greise!

4) abgesehen von anderen Zauber-Ceremonien.

5) Vgl. noch Philops. 17 *ἐπῳδὴ πολυώνυμος;* ferner 35.

behandelt, um so grösser werden wir seine Bedeutung annehmen dürfen. Und es ist besonders beachtenswert, dass er ihn selbst durch philosophische Kreise vertreten sein lässt. Der Schluss a maiori ad minus dürfte hier unausweichlich sein.

Es würde verkehrt sein, diese Anschauung erst für Lucians Zeit, also die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Anspruch nehmen zu wollen. Andere Zeugnisse führen uns bis mindestens in die Mitte des 1. Jahrhunderts hinauf. Nach Plutarch [1]), Quomodo quis suos in virt. sent. prof. 85 B, gab es Leute, welche die auswendig gelernten Namen der Idaeischen Daktylen *χρῶνται πρὸς τοὺς φόβους ὡς ἀλεξικάκοις αὐτοῖς ἀτρέμα καταλέγοντες ἕκαστον.* Nach dem Symposion 706 DE befehlen die Magier den von Dämonen Besessenen, *τὰ ἐφέσια γράμματα* [2]) *πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν.* Und in seiner Schrift über den Aberglauben beklagt sich der Philosoph, dass man im Gebet die Muttersprache durch *ἄτοπα ὀνόματα καὶ ῥήματα βαρβαρικά* schände.

In das 1. Jahrhundert führen Plinius der Ältere, die Dichter Lucanus [3]) und Ovid. Die Namenphilosophie ist vorausgesetzt, wenn Lucanus seine thessalische Hexe Erichtho in ihrer Totenbeschwörung für Pompeius den unterirdischen Mächten zurufen lässt VI 732:

jam vos ego nomine vero
Eliciam Stygiasque canes in luce superna
Destituam.

Auf denselben Gedankenkreis weist zweifellos auch Plinius mit seiner Bemerkung Hist. nat. 28 § 20 [4]), und von ihm aus ist Ovids

Concipit illa preces et verba venefica dicit
Ignotosque deos ignoto carmine adorat (Met. XIV 365 f.)

zu verstehen.

---

1) Vgl. auch Apuleius, Apolog. c. 38: jam me clamabis magica nomina Aegyptio vel Babylonico ritu percensere.

2) Sie galten als *ὀνόματα*; cf. auch *ὀνομάζειν* oben!

3) Auf die Stelle bei Lucanus hat mich Herr Prof. W. Schulze freundlichst aufmerksam gemacht.

4) Neque est facile dictu externa verba atque ineffabilia abrogent fidem validius an Latina inopinata et quae inridicula videri cogit animus semper aliquid immensum exspectans ac dignum deo movendo, immo vero quod numini imperet.

Es ist bezeichnend, dass an den meisten dieser Stellen der „barbarische“ Charakter der nomina betont wird. Nicht als ob die Stellen Recht zu der Annahme gäben, dass man nur den *ὀνόματα βαρβαρικά* Zauberwirkung zugeschrieben hätte. Die Namen der Idaeischen Daktylen (cf. p. 199 Plutarch) sind ja zum grossen Teil griechisch [1]), und in den Dokumenten [2]) unseres Namenglaubens, den Amuletten, Defixionstafeln und Zauberpapyri, haben die griechischen Namen neben den barbarischen ihre Stelle. Aber das darf allerdings aus den Andeutungen geschlossen werden, dass gerade barbarische, fremde, ungewöhnliche Namen eine hervorragende Rolle spielten und dass man diese ganze Anschauung und Benutzung der Namen [3]) bis zu einem gewissen Grade als etwas Fremdes empfand [4]).

Ohne Zweifel mit Recht bis zu gewissem Grade. Die grosse Ausdehnung und Bedeutung, welche der Namenglaube in dem Aberglauben der Kaiserzeit erhielt, sind gewiss auf Rechnung fremder Einflüsse, namentlich der ägyptischen und semitischen Religionen, zu setzen. Aber man würde den Namenglauben des heidnischen Synkretismus m. E. verkehrt beurteilen, wenn man ihn lediglich als ausländisches, fremdes Gewächs betrachten wollte. Die jüdischen bzw. babylonischen und ägyptischen Anschauungen von dem Wert und Gebrauch der heiligen Namen würden nicht so rückhaltlos aufgenommen worden sein und so grosse Bedeutung gewonnen haben, wenn sie nicht einen günstigen Boden vorgefunden hätten. Wenigstens die Grundzüge und Keime der Namenphilosophie sind, soweit ich sehe, im griechischen sowohl wie im römischen Heidentum vorhanden gewesen. Zunächst in der allgemeinen Schätzung des Namens überhaupt. Der Name stand auch hier in enger Beziehung zu dem Benannten und war nicht etwas Gleichgiltiges. Der Satz

---

1) Vgl. Pauly, Realencyklopaedie s. v.

2) Cf. unten.

3) Der Zauberer im Philopseudes ist ein „Babylonier von den Chaldäern“, die Hexe in den Dial. Meretr. eine Syrerin; vgl. Philops. 31 *αἰγυπτιάζων*.

4) Ganz besonders deutlich zeigt sich die Empfindung des fremdartigen Charakters, den diese Art der Zauberei für den Römer hatte, in der oben zitierten Schilderung des Lucanus, VI 400 — Ende.

vom nomen = omen hat wohl kaum irgendwo eine grössere Bedeutung gehabt als in Rom [1]). Schon Teil I (p. 60 Anm. 1, 107 f.) ist gelegentlich Material zitiert, aus dem die mystische Wertung der Namen erhellt. Die mitgeteilten Rezepte [2]) p. 107 f., die Sitte der tabellae defixionum [3]) verraten den Glauben, dass was dem Namen geschieht, auch seinem Träger widerfährt [4]). Auch weise ich noch auf die Sitte hin, dass in Eleusis die Namen der Hierophanten von den Mysten nicht ausgesprochen oder aufgeschrieben werden durften [5]).

Aber auch speziell die Anschauung von den Namen der Gottheit zeigt Spuren magischen Charakters. Im Gebet muss die Gottheit mit ihrem Namen genannt werden. Hermann,

---

1) Cf. z. B. Plinius, H. n. 28 § 22. Cur publicis lustris etiam nomina victimas ducentium prospera eligimus? — Ibid. 28 § 23: Cur sternuentis salutamus, quod etiam Tiberium Caesarem tristissimum ut constat hominem in vehiculo exegisse tradunt et aliqui nomine quoque consalutare religiosius putant?

2) Vgl. auch die Sammlung bei Heim, Incantamenta magica graeca latina p. 471—476.

3) Sie lässt sich nach Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, p. 71, bereits im 5. Jahrh. vor Chr. nachweisen.

4) Der ganze obige Abschnitt über den griechisch-römischen Namenglauben war bereits geschrieben, als ich auf Krolls Notizen über „Antiken Volksglauben" stiess (Rhein. Mus. 1897, p. 338 ff.), in denen ich eine willkommene Bestätigung meiner obigen Auffassung fand, p. 345: „Kenntnis des Namens verleiht Macht über seinen Träger; denn dass Name und Ding identisch oder doch durch ein geheimnisvolles Band mit einander verknüpft sind, ist eine in allem Volksglauben wurzelnde Vorstellung, welche auch die breiten Massen des Altertums beherrscht hat, obgleich bereits die Sophisten die rein äusserliche Beziehung zwischen Ding und Bezeichnung betont hatten".

5) Cf. Maass, Orpheus p. 70. — Wie Gaster, Charm against Childstealing Witch (Folk-Lore 11, 1900, p. 135 f.) angiebt, bestand nach den neuen Forschungen Foucarts das letzte und mächtigste Geheimnis, das bei den Eleusinischen und Orphischen Mysterien den Mysten eröffnet wurde, in der Mitteilung solcher Namen, die ihnen den ungehinderten Zugang zu der Seligkeit der andern Welt garantierten. Gemeint ist wohl die Abhandlung Foucarts, Les grands Mystères d'Eleusis, Paris 1900, die ich auf der Göttinger Bibliothek nicht erhalten konnte. Ich kann die Angaben Gasters demnach nicht kontrollieren.

Gottesdienstliche Altertümer der Griechen² § 21: „Jedenfalls aber ward sie mit ihrem Namen und, da dieser doch eigentlich nur als menschliches Appellativum betrachtet werden konnte, am liebsten mit vielen zugleich, in Mysterien mit dem eigentlichen, sonst unausgesprochenen, genannt oder wenigstens ausdrücklich hinzugefügt: wie sie etwa sonst heissen wolle oder möge". Ebenso kannte man in Rom die Formel „vel quo alio te nomine appellari volueris" [1]). Deutlicher verrät sich die fragliche Anschauung in der wie es scheint altrömischen Sitte, den Namen der Gottheit strikte zu verschweigen, in deren besonderem Schutze die Stadt Rom stand [2]). Man verheimlichte ihn, um den Feinden nicht die Möglichkeit zu geben, bei einer Belagerung die Gottheit mit ihrem Namen anzurufen und sie zum Verlassen der Stadt zu bewegen; vgl. Plinius H. n. 28 § 18, cf. Serv. ad Aeneid. 2_{351}, Plutarch, Aet. Rom. 61.

Dass somit zum mindesten die Keime [3]) u. [4]) der Namenphilosophie schon in der genuin griechischen und römischen Anschauung vorhanden waren, dürfte sicher sein [5]). Wie weit

---

1) Serv. ad Aeneid. 4_{577} nach Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung III² p. 19. — „Die röm. Evocation der Götter gehört bereits ganz in das Gebiet der Magie." Döllinger, Heidentum und Judentum p. 657.

2) Marquardt-Wissowa, a. a. O. III p. 21 f.; Lomeyer, De veterum gentil. lustrationibus p. 35 ff.

3) Hinweisen möchte ich noch auf den Umstand, dass auf den attischen Defixionstäfelchen (Wünsch, Defixionum tabellae Atticae, CJA Append.) öfter der Name der angerufenen Gottheit in auffallend häufiger Wiederholung unmittelbar hinter einander erscheint, z. B. Hermes No. 80. 91. 93 (vgl. No. 83. 88 f.); Hermes und Hekate No. 105. 107. Jedenfalls die Vermutung ist berechtigt, dass dieser häufigen Wiederholung des Namens magische Vorstellungen zu grunde liegen.

4) Auch die Ephesia grammata im eigentlichen Sinn, deren gängige Gestalt bei Clem. Alex., Strom. V, 8 sich findet, dürfen vielleicht hier herangezogen werden. — Vgl. Welcker, Epoden oder das Besprechen, in: Kleine Schriften III.

5) Nachträglich sei noch eine Stelle aus Usener, Götternamen, hergesetzt, die mir erst jetzt begegnet, p. 335/6: „Der Glaube an die Wirksamkeit feierlichen inbrünstigen Gebetes beruht ursprünglich in der Überzeugung, durch die Kraft des Wortes und der Formel den Gott zu beschwören, seinen Willen bannen und bezwingen zu können. Zur erhofften Wirkung ist das treffende Wort die wichtigste Bedingung:

sie freilich zur Entfaltung und Auswirkung gekommen sind, lässt sich nicht sagen.

Der Namenglaube des synkretistischen Heidentums der ersten christlichen Jahrhunderte, wie er in seinen Grundzügen oben bereits ganz kurz durch Zeugnisse aus der Litteratur [1]) gekennzeichnet ist, wird uns nun in seinen Einzelheiten in anschaulichster Weise vor Augen geführt durch die mannigfachen erhaltenen Dokumente des synkretistischen Aberglaubens und seiner Praxis, die Gemmen und Amulette [2]), die Zauberrezepte [3]), Verwünschungstäfelchen [4]), vor allem die in grosser Anzahl vorhandenen sog. Zauberpapyri [5]). Zwar ein grosser Teil dieser Dokumente dürfte ihrer formalen Entstehung nach einer etwas

---

man muss den Gott bei dem Namen anrufen und verpflichten, der das Vermögen, gerade in dem besonderen Falle zu helfen, einschliesst."

1) Im eigentlichen Sinn.

2) Vgl. Kopp, Palaeographia crit. III u. IV; King, The Gnostics and their remains; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 187 ff.; Artikel „Amulett" in Pauly-Wissowa's Encyklopädie; „Amulett" und „Abraxas" in RE[3].

3) Vgl. vor allem Heim, Incantamenta magica graeca latina, Fleckeisens Jahrbb. für klass. Phil. Suppl. 19, 465 ff.

4) Vgl. Wachsmuth, Inschriften aus Korkyra, Rhein. Mus. XVIII, 1863, vgl. XXIV, 1869, p. 474 ff.; CJL VIII Suppl. I No. 12504—12511; L. Macdonald, Inscriptions relating to sorcery in Cyprus, Proceedings of the Society of bibl. Archaeol. XIII (1890/91); R. Wünsch, Defixionum tabellae Atticae, CJA App. in der Praefatio; Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom 1898.

5) Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (Abh. der Kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1865). — Leemans, Papyri graeci mus. antiqu. publ. Lugduni-Batavi II, 1885. Die beiden Leidener Zauberpapyri sind in verbesserter Gestalt von A. Dieterich herausgegeben, und zwar J. 384 in Papyrus mag. musei Lugd.-Batavi in: Fleckeisens Jahrbb. f. Phil. N.F. Suppl. Bd. 16, 1888 p. 749 ff.; und J. 395 in: Abraxas, 1891 p. 167 ff. — C. Wessely, Griech. Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschr. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. Wien 1888, Bd. 36) und Wessely, Neue griech. Zauberpapyri (ebendort 1893, Bd. 42). Vgl. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum I p. 62 ff. Zur Bibliographie der Zauberpapyri vgl. Haeberlin, Griech. Papyri (Centralblatt für Bibliothekswesen XIV 1897 unter dem Abschnitt: Zauberpapyri). — Im Folgenden sind für einzelne Papyri Abkürzungen gebraucht. P 1 = erster Berliner Zauberpapyrus, P 2 = zweiter Berl. Zauberpap., her. v. Parthey. (Leid.) V = Leidener Pap.

späteren Zeit angehören [1]. Aber wie oben schon einmal bemerkt werden musste, es giebt kaum etwas Konstanteres und Gleichmässigeres als die Vorstellungen des Volks- und Aberglaubens. Wir dürfen die Grundzüge dieser Dokumente ohne Bedenken zur Illustration heranziehen, zumal diese Grundzüge durch die oben angeführten Zeugnisse aus der Litteratur bereits für die ersten Jahrhunderte als vorhanden festgelegt sind. — Dass namentlich die Zauberpapyri zum Teil „gnostischen“ Charakter tragen, darf nicht an ihrer Verwertung in diesem Zusammenhang hindern wollen. Das im strengen Sinn Gnostische lässt sich ohne Mühe ablösen; und im übrigen ist die hier im wesentlichen vertretene Vulgär-Gnosis, die Gnosis der grossen Masse, die praktische Gnosis, — die als exoterische im Verhältnis zu der esoterischen, der spekulativen Gnosis, dem Gnosticismus m. E. erst allgemeinere Bedeutung gab und die Furcht der Kirche vor der Macht des Gnosticismus verstehen lässt —, in der Hauptsache nichts anderes als der Glaube und die Magie (und Theurgie) des hellenistischen Synkretismus selber. — Schliesslich könnte man gegen die allgemeine Benutzung speziell

J 384, (Leid.) W = Leidener Pap. J 395. PP = grosser Pariser Zauberpapyrus, bei Wessely 1888 p. 44 ff. A = Papyrus XLVI Anastasy des Brit. Mus. (bei Wessely 1888 p. 127 ff.; Kenyon I p. 64 ff.).

1) Was speziell die vor allem in Frage kommenden Zauberpapyri betrifft, so sind nach übereinstimmendem Urteil der kompetenten Forscher als Zeit der Fixierung der jetzigen Gestalt das 3. und 4. bzw. 5. Jahrh. n. Chr. anzunehmen; ihre Abfassung dagegen ist noch höher hinauf, etwa in die Zeit Tertullians, zu setzen. Vgl. Parthey a. a. O. p. 117; Wessely, Denkschriften d. Ak. Wien 1888 p. 37 und Wiener Studien p. 188 f.; Kenyon a. a. O. p. 62. 64. 81. 83. 115 u. s. Dieterich, Papyrus magica mus. Ludg.-Bat., Fleckeisens Jahrbb. Suppl. 16 p. 780. — „Bei der starren Unveränderlichkeit der Formen des Volksglaubens und des Aberglaubens ist es sogar wahrscheinlich, dass z. B. die Bücher der jüd. Exorzisten zu Ephesus, welche nach Act. 19_{19} infolge des Auftretens des Apostels Paulus den Flammen überliefert wurden, im wesentlichen denselben Inhalt gehabt haben, wie die uns jetzt vorliegenden Zauberpapyri aus Ägypten.“ Diesen Worten Deissmanns, Bibelstudien p. 5, kann ich nur zustimmen, allerdings unter Änderung des Ausdrucks „die Bücher der jüdischen Exorzisten“. Act. 19_{19} ist genau genommen nicht von jüdischen Zauberbüchern, sondern von Zauberbüchern im allgemeinen die Rede. Es können zum mindesten ebenso wohl hellenistische gewesen sein als jüdische.

der Zauberpapyri noch einwenden, dass sie sämtlich nach Ägypten gehören und somit zum mindesten nur für ein ganz kleines Gebiet des synkretistischen Heidentums beweisend seien. Gewiss tragen diese Dokumente in hohem Grade die Spuren ägyptischen Einflusses [1]), und zweifellos dürfen diese speziell ägyptischen Elemente nicht ohne weiteres verwertet werden, aber sie lassen sich auch, ebenso wie die gnostischen, unschwer erkennen und ablösen. Im übrigen, abgesehen von diesen ägyptischen Zügen, zeigen die Papyri in ihrer Namenanschauung die engste Verwandtschaft z. B. mit den Tabulae execrationum, deren Fundorte über weite Gebiete des Kaiserreiches sich erstrecken: dieselben wurden gefunden in Cypern [2]), in Megara [3]), in Carthago [4]), in Cumae [5]), an der Via Appia [6]), in Rom [7]). Damit ist die weite Verbreitung der Anschauung in ihren Hauptpunkten bewiesen [8]).

In dieser eigenartigen Litteratur — soweit die betr. Dokumente überhaupt unter diesen Begriff fallen — treten uns nun vor allem 2 Sätze des Namenglaubens, wohl die Hauptsätze desselben, in scharfer Beleuchtung und in reichster Illustration entgegen: a) der Name, die Namen der Gottheiten, gesprochen oder geschrieben, haben eine unwiderstehliche Macht über ihre Träger; b) sie beherrschen und zwingen die niederen Geister und die ganze Natur: eine Anschauung, wie wir sie im wesentlichen bereits auf semitischem Boden fanden.

---

1) Cf. unten Exkurs.

2) Vgl. Proceedings of the Soc. of bibl. Arch. XIII.

3) Wünsch, CJA App., praef. p. XIII.

4) CJL Suppl. 12508—11. 5) JGSJ No. 872.

6) Wünsch, CJA App. praef. p. XXVII.

7) JGSJ 1047.

8) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass, wenn an einigen, sehr wenigen, Stellen der Name Jesus erscheint, PP 1233. 3020; V 617, deshalb natürlich nicht an einen irgendwie christlichen Charakter der Papyri gedacht werden darf; der Name Jesus ist hier nur ein Name mehr in dem synkretistischen Namenpantheon. PP 1233 *ιακωβ ιησους π χρηστος πι αγιος*; PP 3019f. *ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν ἑβραίων ιησου ιαβα ιαη . . . .*; V 617 *Ιησους Ανου*(*η*) (Diet.: [*βις*]). Anders liegt es in den Fragmenten, die Wessely, Denkschrift 1893 p. 65 ff. publiziert hat; vgl. p. 66 Z. 46; p. 68/69. Diese Stücke sind überwiegend christlich bestimmt.

a) Der Name zwingt die Gottheit. Was bei dem שם auf jüdischem Boden, bei der auch im Aberglauben höheren und reineren Gottesanschauung des Judentums, niemals oder kaum jemals zum klaren Ausdruck kommt, wird hier, mehr oder weniger deutlich, ruhig ausgesprochen: der Götterzwang durch allerlei Mittel, insbesondere die Namen, ist das Charakteristische dieses Aberglaubens. Der ausgesprochene Name liefert den Gott in die Gewalt des Menschen, macht ihn ihm dienstbar.

„Erhöre mich, denn ich will den grossen Namen sprechen, den [1]) jeder Gott anbetet und vor dem jeder Dämon zittert, dem jeder Engel die Aufträge erfüllt. *ὄνομά σοι τὸ κατὰ τῶν ζ αεηιουω . . . . . . εἴρηκά σου τὸ ὄνομα ἔνδοξον, ὄνομα τὸ κατὰ πάντων τῶν χρειῶν*" V 4_{11}ff. [2]). „Verrichte mir schnell diese oder jene Sache: denn ich rufe (*ἐπικαλοῦμαι*) deinen Namen an, den grössten unter den Göttern, ... W 19_{32}ff. Im grossen Pariser Zauberpapyrus, PP 3270 ff., heisst es: *ὁ μέγας β = τυφων λερθεμινω συνεπίστησον τῇ πραγματείᾳ ταύτῃ καὶ ἐπιτελῶ ὅτι σου καλῶ καὶ γράφω τὸ μέγα καὶ ἔντιμον ὄνομα (αβεραμενθωου)*". Papyr. No. CXXI des Brit. Mus. [3]) 756 f.: „ich flehe zu dir, ich rufe dich an mit deinen heiligen Namen, an denen deine Gottheit sich erfreut, die du nicht überhören kannst" [4]). Direkt als Zwangsmittel wird das *ὄνομα* bezeichnet, W 17_{5} (Dieterich p. 194): *ἐπανάγκῳ δὲ χρήσῃ τῷ μεγάλῳ ὀνόματι ὅ ἐστιν . . . . . δίχα γὰρ αὐτοῦ ἁπλῶς οὐδὲν τελεσθήσεται.* Die Beispiele liessen sich noch viel mehr häufen.

Deshalb kehren in den Papyri unaufhörlich Wendungen wieder wie: ich rufe an (*ἐπικαλοῦμαι*), ich nenne (*ὀνομάζω*), ich sage (*λέγω*) deine(n) heiligen u. s. w. Namen; oder „dein Name ist", „ich kenne deinen Namen". Z. B. PP 2344 *ὅτι οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα κορη ὀνόματα σεμνά.*

Ganz besonders mächtig und auf die Gottheit wirkend ist natürlich der „wahre" Name, *τὸ ἀληθινὸν* [5]) *ὄνομα* oder *τὸ*

---

1) ὅ Leemans; ὅν Dieterich. 2) Vgl. auch PP 870 f.

3) Wessely 1893 p. 45; Kenyon I.

4) Ähnlich PP 1609: *ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ κρυπτὰ ὀνόματα οἷς χαίρεις ἀκούων . . . . .*

5) Vgl. z. B. PP 278; A 116; W 14_{24}.

αὐθεντικὸν[1]) *ὄνομα*, der im allgemeinen ein verborgener, geheimer (*κρυπτόν, ἄρρητον*)[2]) ist. Diesen Namen kennen zu lernen ist ein Hauptbestreben[3]), seine Kenntnis steht recht eigentlich im Mittelpunkt der Gnosis, und sie wird, wie im späteren Judentum die des Schem, nur Würdigen, den Eingeweihten, tradiert. V 3 19ff.: *ἐγώ εἰμι ὁ συνηντήσας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀν(όματός) σου γνῶσιν ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς μηδενὶ μεταδιδοὺς εἰ μὴ τοῖς συμμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς* . . . .[4]). Vgl. Joh. 17 6. 11. 12. Weil der eigentliche Name naturgemäss der kräftigste ist, operiert man gerade mit ihm besonders häufig. Man sagt der Gottheit, dass man ihn kennt; man droht, ihn zu nennen; man nennt ihn. PP 277 ff. . . . . *ἄκουσόν μου τοῦ* ♀ (= *δεῖνα*) *καὶ ποίησόν μοι τὸ* ♀ *πρᾶγμα, λέγω γάρ σου τὰ ἀληθινὰ* ⊙ (= *ὀνόματα*) *ιωερβηθ· ιωπακερβηθ* . . . . ." V 7 25ff.: *διὸ δέομαι ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα* . . . . . . *ἐπάκουσόν μου κύριε οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται*[5]). A 115: *τοῦτό ἐστίν σου τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινόν*. — Auch ohne eine derartige Einführung erscheint dieser wahre Name der betr. Gottheiten, der zumeist in oft sehr vielen, ganze Zeilen umfassenden, Ephesia grammata besteht, mitten in der Anrufung. Durch die Nennung meint man einen unwiderstehlichen Zauber auf die Angerufenen auszuüben[6]). Charakteristisch ist hierfür eine Bleitafel aus Alexandria[7]), auf der Hermes, Pluton, Kore und Persephone angerufen werden und jeder der Namen ohne weiteres mit einer Reihe „Gallimathias" (als dem wahren Namen) auftritt.

Die Namen selbst bestehen einerseits in den gängigen Götter- und Heroennamen der Griechen, der Ägypter, den jüdi-

---

1) Z. B. W 14 25. 41. 2) Z. B. V 7 26, W 17 16.

3) Parthey, I 160 f.: *τί ἐστιν τὸ ἔνθεόν σου ὄ(νομ)α; μήνυσον μὴ (μοι) ἀφθόνως, ἵνα ἐπικαλέσωμαι αὐτό.*

4) Ähnlich Berl. Pap. II 126 ff., ed. Parthey.

5) Vgl. W 17 15ff.

6) Vgl. z. B. PP 181 ff. 239 ff. 591 ff. 631 ff. 688 ff. 1000 ff. . . . . 1560 ff. 2199. 2748 ff. — A 124 ff. u. s. w.

7) Vgl. Lenormant, Rhein. Mus. IX; De tabulis devot. plumb. Alexandrinis, p. 370; Wachsmuth, Rh. M. XVIII p. 563; Wünsch CJA App. p. XV.

schen Gottesbezeichnungen (Adonai, Sabaoth, Elohim u. s. w.), vermehrt um die jüdischen Engel- und Patriarchennamen, vielfach in grosser Häufung und in unglaublichem phantastischen Synkretismus und Durcheinander, andrerseits — und das sind vor allem die *ὀνόματα ἀληθινά* — in Ephesia grammata in weiterem Sinn. Unter jenen waren, auch nach dem Zeugnis der Schriftsteller, vor allem die hebräischen [1]) bzw. chaldäischen Namen beliebt und galten als ganz besonders wirksam; je unbekannter und fremdartiger, desto besser, das galt schon damals wie heute in dieser Atmosphäre. Ein Hauptsatz dieser Wissenschaft war, diese fremden Namen genau zu haben und sie ja nicht zu übersetzen: *ὀνόματα βάρβαρα μήποτ᾽ ἀλλάξῃς*, Orac. Chald. [2]) Sonst verlieren sie ihre Kraft. Selbst Origenes vertritt mit grosser Energie und Überzeugung diesen Satz, vgl. c. Cels. V 45, I 24; Exhort. ad mart. 46, und sucht ihn mit dem philosophischen Grunde zu rechtfertigen, dass die Namen *φύσει* und nicht *θέσει* seien [3]). Vgl. auch (Jamblichus) De mysteriis lib. VII 4 u. 5. — Die Ephesia grammata aber bestehen in oft sehr langen, mannigfaltigen Wort-, Silben- oder auch nur Bnchstabenreihen. In diesem „Gallimathias" [4]) mag je und dann ein allmählich ganz korrumpierter fremder Götter- oder Dämonenname stecken, manche „Namen" mögen auch einen bestimmten Sinn haben, wie etwa das allbekannte Abrasax [5]): im allgemeinen

1) Vgl. u. a. das Defixionstäfelchen aus Megara, 1./2. Jahrh. n. Chr., CJA App. p. XIII Z. 11/12 *ὁρκίσματα ἁβραϊκά;* 14 u. 15: *κελευόμενοι ὑπὸ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων ἁβραϊκῶν τε ὁρκισμάτων.*

2) Vgl. Mich. Psellus zu den Orac. Chald., Migne Gr. 122, p. 1131 C. *τουτέστιν, εἰσὶν ὀνόματα παρ᾽ ἑκάστοις ἔθνεσι θεοπαράδοτα, δύναμιν ἐν ταῖς τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα . . . . . . οἷον τὸ Σεραφεὶμ καὶ τὸ Χερουβεὶμ καὶ τὸ Μιχαὴλ καὶ τὸ Γαβριήλ· οὕτω μὲν λεγόμενα, κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον, ἐνέργειαν ἐν ταῖς τελεταῖς ἔχει ἄρρητον· ἀμειφθέντα δὲ ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ὀνόμασιν, ἀσθενῆ.*

3) An der ersten der zitierten Stellen c. Cels. V 45 versteigt er sich zu dem Satz: *καὶ ἐὰν μὲν ὁ καλῶν ἢ ὁ ὁρκῶν ὀνομάζῃ θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ, τόδε τι ποιήσαι ἂν ἤτοι διὰ τὴν τούτων ⟨τῶν ὀνομάτων⟩ φύσιν ἢ καὶ δύναμιν αὐτῶν, καὶ δαιμόνων νικωμένων καὶ ὑποταττομένων τῷ λέγοντι ταῦτα. ἐὰν δὲ λέγῃ ὁ θεὸς πατρὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἠχοῦς καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ πτερνιστοῦ, οὕτως οὐδὲν ποιεῖ τὸ ὀνομαζόμενον ὡς οὐδ᾽ ἄλλο τι τῶν μηδεμίαν δύναμιν ἐχόντων.*

4) Parthey. 5) Cf. die Litteratur dazu.

ist es ein nicht nur für uns aussichtsloses, sondern auch unberechtigtes Unternehmen, Sinn in diese *ὀνόματα βαρβαρικὰ καὶ πολυσύλλαβα* bringen zu wollen. Es sind endlose Permutationen und Kombinationen von Silben oder Buchstaben, der Vokale, zum Teil auch der Konsonanten, verständlich höchstens für den Eingeweihten: sinnvolle Sinnlosigkeit ist die Parole [1]), und je unverständlicher, desto heiliger. Natürlich waren einige Bildungen besonders beliebt und kehren öfter wieder, wie etwa *αβλαναθαναλβα, ακραμμαχαμαρει, βαινχωωχ* u. a.; Zusammenstellungen bei Wessely, Ephesia grammata (Progr. d. Franz-Jos. Gymn. Wien 1886), im übrigen vgl. die schon öfter zitierten Indices der Ausgaben. — Die Namen werden auch wohl nach der Zahl ihrer Buchstaben bezeichnet; so giebt es Namen von 7 (= den Vokalen, cf. oben), das *ὄνομα ἑπταγράμματον* [2]), ein *η' γραμμάτων ὄνομα* [3]) ein *ὄν. θ' γραμμάτων* [4]), ein *ὄν. ιδ' γραμμάτων* [5]), ein *ὄν. ιε' γραμμάτων* [6]), ein *ὄν. κς' γραμμάτων* [7]) und ein *ὄν. ἑκατονταγράμματον* [8]); vgl. den 12-, 24-, 42-, 72-buchstabigen Schem der Juden! Am wichtigsten und mächtigsten ist der Name der 7 Vokale [9]) und ihrer Kombinationen [10]); er scheint spezifisch gnostisch zu sein.

Je wichtiger der Name ist, um so notwendiger ist es natürlich, bei einer Handlung den bzw. die richtigen zu verwenden. Man häuft deshalb der Sicherheit halber nicht nur die *ὀνόματα*: wer sicher gehen will, bezeichnet die Gottheit auch in den verschiedenen Sprachen. (Leid.) V 8 15ff. . . . . *ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε*

---

1) Vgl. die bezeichnenden Äusserungen des schon zitierten Buches über die (ägyptischen) Mysterien VII 4: *τί γὰρ βούλεται τὰ ἄσημα ὀνόματα, πυνθάνῃ; τὰ δὲ οὐκ ἔστιν ἄσημα ὃ σὺ νενόμικας· ἀλλ' ἡμῖν μὲν ἄγνωστα ἔστω ἢ καὶ γνωστὰ ἔνια, περὶ ὧν παρεδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν . . . . ἀφαιρεῖν μὲν οὖν χρὴ πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων . . . . καὶ δὴ κἂν ἄγνωστος* (scil. *ὁ συμβολικὸς χαρακτὴρ*) *ἡμῖν ὑπάρχῃ, αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον.*

2) Z. B. V 8 5. 6. W 17 28f.

3) W 16 41 (nach der Lesung Dieterichs). 4) W 16 50. 17 8.

5) W 16 50. 17 9f. 6) Parthey, I 162. 7) W 17 1. 10f.

8) PP 251 f.; 1380 (1385).

9) Z. B. A 82 ff.; V 9 20. 4 13; W 2 9. 14 34. 35; 13 11ff.; PP 487; 1222 ff. u. o.

10) Sie spielen eine grosse Rolle bei den Anhängern des Markos, cf. Iren. Vgl. auch Pistis Sophia 378: mysterium septem *φωνῶν*.

κατὰ μὲν Αἰγυπτίους· Φνωεαι Ἰακωβ, κατὰ δ' Ἰουδαίους· Ἀδωναῖε, Σαβαώθ, κατὰ Ἕλληνας ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς, κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς κρυπτὲ ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν, κατὰ δὲ Πάρθους ουερ . . . . παντοδυνάστα [1]).

Verleihen die Namen Gewalt über die Götter, so hat der Eingeweihte natürlich eine ungemessene Macht. Es giebt kaum etwas, was er nicht vermöchte. Für alle Lebenslagen und alle Schwierigkeiten fast geben die Zauberbücher Anweisung über den Gebrauch der einschlägigen Namen, allein oder in Verbindung mit den kompliziertesten Ceremonien. Es kommt nur darauf an, die richtigen Gottheiten mit den richtigen Namen zu nennen. Mit Hilfe der heiligen Namen (und der dazu gehörenden Ceremonien) kann man Götter schauen und befragen [2]), Tote erwecken [3]), sich unsichtbar machen [4]), sich in ein wildes Tier verwandeln [5]), Träume senden [6]), das Gedächtnis stärken [7]), einen Zürnenden versöhnen [8]), ohne Gefahr Böses thun [9]), Fesseln lösen [10]), verschlossene Thüren öffnen [11]), *σπάσμα* und *σύντριμμα* besprechen [12]), ja sich von der verhassten *ἀνάγκη* und *εἱμαρμένη* befreien [13]). Durch das Rezitieren der Namen weiht man die Amulette, z. B. einen Ring, der geradezu alles vermag, was man nur wünschen kann [14]).

Für uns dürfte vor allem interessant sein, dass man durch Nennung der heiligen Namen, wie die Gottheit schauen [15]), sie auch zu sich zitieren, herabziehen [16]) und in sich hineinführen: sich inspirieren kann; PP 3205 f.: *ὁρκίζω σε τὸν ὑπαρέτην* (sic) *ὅτι ἐγώ σε θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμὲ καὶ δεῖξαί μοι περὶ τοῦ* ♀. Durch die „Epiklese" der Gottheit tritt man in unmittelbare Berührung mit derselben und wird von göttlichem Fluidum durchdrungen, von göttlichem Geist erfüllt; in signifikanter Weise kommt diese Anschauung ja in der oben p. 169 bereits benutzten Stelle aus den apostolischen Konstitutionen zum Aus-

---

1) Vgl. noch A 469 ff. Kenyon (483 ff. Wessely) und W 13₄₂ff.

2) PP 236 ff. 3) W 7₁₅ff. 4) W 7₄f.; Parth. I 222 ff. 249 ff. 5) W 7₇ff. 6) V 5₅ff. W 7₄₅ff. 7) Parth. I 232 ff. 8) V 6₄ff. 9) V 5₂₀ff. 10) W 7₃₀ff. 11) W 8₁₆ff. 12) W 6₃₄.

13) PP 605 f. Parth. I 215 f.

14) V 8₂₄ff. *Δακτυλίδιον πρὸς ἐπίτευξιν καὶ χάριν καὶ νίκην.* Es ist interessant zu lesen, was so ein Ring alles kann.

15) PP 236 ff. 16) W 16₄ff.

druck; vgl. überhaupt die entsprechende Ausführung über den jüdischen Schem. Ebenso im Hinblick auf christliche Parallelerscheinungen ist es zu beachten, dass auch Amulette [1]) und Gegenstände aller Art, z. B. Wasser [2]) und Öl [3]), durch die „Epiklese" geweiht werden: durch das Hernennen und Anrufen der Namen verknüpft man die betr. Gegenstände mit der Gottheit und füllt sie mit ihren Kräften [4]).

b) Daneben steht — im Grunde eine Konsequenz aus dem ersten — der andere Satz, dass die heiligen Namen über alle niederen Geistwesen und die ganze Welt Gewalt verleihen. Das war eine besonders wichtige Eigenschaft in der Welt des Dämonenglaubens und -schreckens. Für diese gefürchteten Wesen sind die *ὀνόματα*: *φρικτά*, *φοβερά* und *κραταιά*. Immer wieder wird diese Seite der Namenwirkung in lebhaften Farben geschildert. Wenn die heiligen Namen laut werden, zittern die Dämonen und erbebt die Erde, die Sonne steht still und der Mond erschrickt u. s. w. [5]). V 7_{28}ff. heisst es: *ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος . . . . οὗ τὸ ὄνομα (ου) ἡ γῆ ἀκούσασα ἑλίσσεται, ὁ ᾅδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοὶ θάλασσα λίμναι πηγαὶ ἀκούουσαι πήγυνται* (sic), *αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγυνται* [6]) . . . . .

Mit dem Namen vertreibt man die Dämonen; er ist ein wichtiges Heilmittel bei Besessenen [7]). Mit ihm zitiert man aber auch die Geister und zwingt sie zu allerlei Dienst-

---

1) Z. B. PP 2186 ff. W 20_{14}.

2) Z. B. PP 2157. 3) Z. B. PP 761.

4) Nachträglich sehe ich, dass auch Drews in seinem Artikel über die Epiklese in RE[3] am Schluss auf die event. Beziehungen der christlichen Epiklese zu der heidnischen kurz hingewiesen hat. Das Bedenken, dass unsere Papyri in diesem Stück nicht „rein heidnisch", sondern gnostisch sein könnten, ist m. E. hinfällig.

5) Vgl. W 19_{33}ff., Dieterich p. 200.

6) Auf den engen Zusammenhang dieser und ähnlicher Schilderungen mit den orphischen Hymnen hat Dieterich hingewiesen, Fleckeisens Jahrbb. XVI p. 774 ff.

7) W 6_{30}; PP 1227. 3007 ff.; A 121 ff.

leistungen [1]). Der Name bzw. die Namen erscheinen hier gewissermassen als selbständige Grössen, die man mit sich führt, V 4 30 *καὶ παραστάθητι αὐτῷ φοβερός, τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θ(εοῦ) μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων.* Sie selbst befehlen den Dämonen; Bleitafel aus Karthago, CJL VIII Suppl. 1 No. 12508 *ἐπιτάσσουσιν γάρ σοι* (folgen Namen); vgl. Täfelchen aus Megara, CJA App. p. XIII, Zeile 14 f. Wer mit dieser Waffe ausgerüstet ist, ist unantastbar für Dämonen und Geister, V 8 14ff.: *καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐναντιωθήσεταί μοι ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαί σε . . .*

Dieser unbegrenzte Glaube an die Kraft der heiligen Namen spricht sich deutlich in den Prädikaten aus, die man dem *ὄνομα* giebt und die sich sowohl einzeln wie in Verbindung mit einander finden: *ἅγιον, ἱερόν, ἀμίαντον, ἀθάνατον, ζῶν* [2]), *μέγα, μέγιστον, ἐπίτιμον, ἔνδοξον, κραταιόν, ἰσχυρόν, θαυμαστόν, φοβερόν, τρομερόν, φρικτόν, φρικῶδες* — vgl. die Prädikate des שם p. 133.

Die in dem Namen schlummernden Kräfte löst man aus und macht man sich zu eigen, wie kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, indem man ihn nennt oder ihn zur Herstellung von Amuletten verwertet [3]). Die gängigen Ausdrücke für diesen Gebrauch der Namen sind *ὁρκίζειν* und *ἐξορκίζειν κατὰ τοῦ ὀνόματος, ἐπᾴδειν* [4]) *τὰ ὀνόματα, λέγειν, ἐπιλέγειν, ὀνομάζειν, κλῄζειν* [5]), *διώκειν* [6]) *τὸ ὄνομα* (*τὰ ὀνόματα*) (bzw. *γράφειν* und *ἐπιγράφειν*). Der Ausdruck *κατ' ἐξοχήν* aber ist *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* [7]). Dasselbe Wort, das sonst und

1) Z. B. Parth. I 163 ff. 296 ff.; PP 2014 ff.; A 168 ff. 242 ff.

2) PP 609.

3) Eine spezifisch ägyptische (cf. Exkurs) Form des Namen-Gebrauchs, die eben deshalb hier nur in Form der Anmerkung erwähnt werden soll, ist die, dass der Redende sich mit der betr. Gottheit identifiziert und so ihren Namen nennt. „Ich bin der und der." Diese Form ist ungemein häufig, vgl. z. B. PP 188. 385. 723. 765; A 476 ff.; V 3 1ff. 4 4. 6 12ff. 7 19ff.; W 7 18. 21 u. s.

4) PP 3151 f. 5) PP 455. 1984. 6) PP 3157.

7) Vgl. die Indices.

auch in unseren Papyri das Gebet im eigentlichen Sinne bezeichnet, steht zugleich für das einfache Rezitieren der heiligen Namen; es heisst nichts anderes als: die Namen nennen, aussprechen [1]), und ist völlig synonym mit den oben bereits genannten Verben *λέγειν* und *ὀνομάζειν*. Und zwar gilt das auch von der Verbindung von *ἐπικαλεῖσθαι* mit dem Akkusativ der Gottheit. Der Akt wird demgemäss mit dem Substantiv *ἐπίκλησις* bezeichnet [2]) (selten *κλῆσις* [3])). Der Ausdruck ist ungemein bezeichnend und auch für das Verständnis der christlichen Kultusterminologie beachtenswert. In seiner Wahl zeigt sich noch eine Spur der Erinnerung daran, dass dieses zaubernde Rezitieren von Namen ursprünglich ein Beten ist; er ist ein sprachliches Denkmal für die gemeinsame Wurzel des Namenzaubers und des Gebets.

Es wurde schon p. 207 berührt, dass der wahre Name Gegenstand der Gnosis war und infolgedessen den Charakter des Mysteriums gewann, das auf Eingeweihte beschränkt bleiben sollte — gerade so wie der Schem im späteren Judentum. Daraus ergab sich unwillkürlich, dass die Ceremonien, in deren Mittelpunkt der Gebrauch der *ὀνόματα* stand, bzw. dies Nennen der Namen selber, in unmittelbare Nähe der Mysterien-Handlungen, der „Weihen“ (*τελεταί*) [4]), rückten. Die Handlung muss und kann nur im Zustand der „Reinheit“ vorgenommen werden [5]) (cf. Schem bei den Juden p. 157 f.). Der enge Zusammenhang von Zauberei und Mysterienwesen tritt hier unverhüllt zu Tage.

Von dem, welcher den Schem ham. kennt und in der rechten Weise gebraucht, hiess es (cf. p. 155) Kiddusch. 71a:

---

1) Um einige Stellen anzuführen: W 13_{42}ff. 13_{47}ff.; V 8_{15}ff. 9_{5}ff. 5_{15}; PP 604 und 610 ff. 959 ff. 987. 1621 ff.; A 488.

2) PP 1865. 2977; V 10_{23}; W 13_{23}; Parth. I 263; II 22. 24. 42. 52; Brit. Mus. CXXI 289 f. — In einem Rezept der Hippiatr. p. 22 c. 62 (Heim a. a. O. p. 536 No. 212): *γράφε καὶ περίαπτε θεοῦ ἐπίκλησιν ἐπικαλούμενος βαρναβααθ θ θ καὶ σεχθαβαγγγα. ἐπικαλοῦμαι καὶ θεὸν Ἀβραὰμ* . . . . .

3) Brit. Mus. CXXI 878; V 9_{30}.

4) Vgl. den Ausdruck V 1_{15}. 8_{15}. 9_{26}f.; W 20_{14}; Brit. Mus. CXXI 872. — Charakteristisch ist W 3_{4} *ὅτι τετέλεσμαί σου τὸ ὄνομα.*

5) V 1_{16}. $_{17}$ff. 1_{38}; PP 26. 52. 734. 784. 1099.

„Und wer den Gottesnamen [1]) kennt und vorsichtig mit ihm umgeht und sich in Acht nimmt, ihn nur in Reinheit auszusprechen, der ist beliebt oben und angenehm unten, und seine Furcht ruht auf allen Geschöpfen, und er ist der Erbe von 2 Welten, von dieser Welt und jener Welt". Nichts Geringeres erwartet für sich der Fromme nach heidnisch-synkretistischer Weise, der im Besitz des wahren Namens der Gottheit zu sein meint. Wenn er den Namen in seinem Herzen hat als ein Amulett und ihn anruft, so muss geschehen was er will. Nichts vermag dann etwas wider ihn, nicht ein Dämon, nicht die Styx und der Hades. Und für dies Leben hat er Anspruch auf Gesundheit, Heil, Wohlergehen, Ruhm und Sieg. W 181ff. [2]) (*σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ.*) *ὃ ἐνείπω δεῖ γενέσθαι, τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπασα Στὺξ κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον, οὐ συνάντημα οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ' Ἅιδου πονηρῶν διὰ τὸ σὸν ὄνομα, ὃ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι, καὶ ἐμοὶ διὰ παντὸς ἐπάκουε ἀγαθός, ἐπ' ἀγαθῷ ἀβάσκαντος, ἀβάσκαντον ἐμοὶ διδοὺς ὑγιείαν, σωτηρίαν, εὐπορίαν, δόξαν, νίκην, κράτος, ἐπαφροδισίαν, κατάσχες τὰ ὄμματα τῶν ἀντιδικούντων μοι πάντων καὶ πασῶν, ἐμοὶ δὲ δὸς χάριν ἐπὶ πᾶσί μου τοῖς ἔργοις· ἀνοχ σαιεφε* (folgt das *ὄνομα*). Die Stelle ist, wie es scheint, von gnostischen Gedanken nicht unberührt, sie steht auch mit ihren Hyperbeln, soweit ich sehe, ziemlich allein. Aber auch in ihrem Überschwang ist sie ein sprechender Beweis dafür, wie stark der Namenglaube im allgemeinen gewesen sein muss, wenn er solcher Übertreibung fähig war.

Wie weit und in welchen Kreisen im Kaiserreich der ersten Jahrhunderte der hier gezeichnete Namenglaube verbreitet war, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Aber wir werden uns seine Bedeutung und Ausdehnung kaum zu gross vorstellen. Er wird überall da Wurzel geschlagen haben, wo Aberglaube und Magie überhaupt eine Stätte hatten. Jedenfalls hatte er vor allem und zunächst — das ergiebt sich ja auch aus den Zeugnissen — seine Anhänger in den Massen; ihr Element war von

1) Gemeint ist das 42buchstabige Substitut für den „Namen".
2) Text nach Dieterich, Abraxas p. 196.

jeher und auch damals Aberglaube und Zauberei. Aber er blieb nicht auf sie beschränkt. Wachsende Superstition, masslose Wundersucht, Ausdehnung des Aberglaubens und der Magie bis in die höchsten Kreise, zumal in ihrem weiblichen Teil, waren die Signatur der ersten Jahrhunderte des Kaiserreiches. Selbst in die eigentlich gebildeten Kreise ist der Namenglaube allmählich eingedrungen. Es wurde schon als bemerkenswert hervorgehoben, dass im 2. Jahrhundert Lucian einen Peripatetiker, Platoniker, Stoiker und Pythagoräer zu Vertretern des von ihm verspotteten Aberglaubens macht. Und mehr als alles andere spricht die gläubige Jüngerschaft eines Origenes. Bekanntlich wurde dann die neuplatonische Philosophie zur Konservatorin und Verteidigerin des Volksglaubens und der Magie und Theurgie, sie hat auch der Namenphilosophie bereitwillig einen Platz eingeräumt, wobei es schliesslich gleichgiltig ist, dass sie dieselbe naturgemäss ein wenig philosophisch sublimierte. Ein krasses Beispiel ist das dem Jamblichus zugeschriebene Buch über die ägyptischen Mysterien, aus dem bereits einiges zitiert wurde; vgl. vor allem VII 4. 5[1]).

Einen bevorzugten Platz und eine besondere Ausbildung erhielt dieser Namenglaube des heidnischen Synkretismus, verstärkt noch durch unmittelbaren orientalischen Einfluss, in der Gnosis. Nicht nur in der vulgären Gnosis; der Namenglaube der vulgären Gnosis hat mit dem obigen im wesentlichen schon seine Darstellung erhalten; die Vulgär-Gnosis ist eben, wie bereits hervorgehoben wurde, in der Hauptsache das synkretistische Heidentum nach der Seite des Aberglaubens und der Magie. Sondern auch in den grossen Systemen der Gnosis. Die Pistis Sophia[2]) und die beiden Bücher Jêu[3]) bieten dafür

1) Vgl. ausserdem Proklus in Cratyl. (ed. Boissonade) p. 21 f. 40. 76 f.

2) Schwartze-Petermann, Pistis Sophia, 1851.

3) Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus her., übers. u. bearb. von C. Schmidt, TU VIII, 1892.

reichliches Veranschaulichungsmaterial [1]). Eine eingehende Berücksichtigung der gnostischen Namenphilosophie ist in diesem Zusammenhange nicht am Platz, da die gnostischen Systeme als Parallelerscheinungen des Christentums zu betrachten sind — abgesehen davon, dass wirklich neue Züge zu dem Bilde nicht hinzukämen [2]). Nur zwei Punkte seien kurz hervorgehoben. Der auch sonst zu beobachtende und verschiedentlich hervorgehobene Prozess der Hypostasierung des „Namens" neben seinem Träger zeigt sich in gnostischen Kreisen besonders deutlich. So ist der Name Jesu Christi vielfach identisch mit dem oberen Christus bzw. dem Geist, der sich in der Taufe mit Jesus verbindet [3]). Sodann ist vor allem hinzuweisen auf eine eigenartige Wendung, die der Namenglaube in den gnostischen Systemen erhielt. Er erhielt [4]) nämlich eine eschatologische

1) Ein eigenartiger Irrtum ist Harnack passiert: er hält die in der Pistis Sophia sich findenden Ephesia grammata für Proben der pneumatischen Glossolalie. Vgl. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis-Sophia, T U VII p. 87 ff. Es unterliegt m. E. gar keinem Zweifel, dass, was Reste des Zungenredens sein sollen (vgl. die Zusammenstellung ibid. 89/90 Anm. 1), nichts anders ist als — Zaubernamen, Ephes. gramm., nomina barbara, die *ὀνόματα* der Zauberpapyri; vgl. die auf der Hand liegende Verwandtschaft der „Namen".

2) Selbst in dem wundervollen Liede von der Perle, das in der syrischen Rezension der Thomas-Akten uns erhalten ist, spielt der hergebrachte Namenglaube seine Rolle, es wurde bereits p. 189 Anm. 4 darauf hingewiesen bei Gelegenheit der babylon. und mandäischen Parallele. S. 242 der Übersetzung von Wright: „Ich erinnerte mich der Perle, um deretwillen ich nach Ägypten gesandt war, und ich begann die lautzischende Schlange zu bezaubern. Ich wiegte sie in Schlaf und lullte sie in Schlummer, denn ich nannte den Namen meines Vaters über sie und den Namen unseres Zweiten und den Namen meiner Mutter, der Königin des Ostens . . ." (Lipsius).

3) So Acta Thom. 20 16ff. (ed. Bonnet) in einem Gebet zur Weihe von Öl: *ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία.* Oder vgl. eine markosische Taufformel, Iren. I 14 2 (Harvey): *ἄλλοι δὲ πάλιν τὴν λύτρωσιν ἐπιλέγουσιν οὕτως· τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζωαῖς* (*ζώναις?*) *τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ* . . . . . Ferner Exc. ex. Theod. 22.

4) Abgesehen von der Spekulation über die Bedeutung der Namen, z. B. des Namens Jesu, wie sie sich bei den Markosiern findet, Iren. I 14.

Wendung, indem er zu einer, wenn nicht der[1]) Zentrallehre der Gnosis, nämlich dem Aufstieg der Seele durch die verschiedenen Himmel, in Beziehung gesetzt wurde. Ohne die Kenntnis gewisser Namen kann niemand „gerettet“ [2]) werden: ungefährdet und ohne Hemmung kann die Seele die Himmelsreise nur dann vollenden, wenn sie die Namen der Archonten, der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, der Herren der verschiedenen Stationen, der Topoi, oder den einen grossen Namen kennt und durch die Kenntnis und Nennung der (bzw. des) Namen(s) diese feindlichen Mächte zwingt, ihr den Durchgang zu gewähren. Darauf kommt es demnach für den Gnostiker an, diese Namen zu kennen und im gegebenen Falle zu sprechen. Die Namen gehören im eigentlichen Sinn zu den Mysterien [3]), in deren Besitz der Gnostiker ist. Vgl. Cels. in Orig. c. Cels. VII 40; Excerpt. ex Theod. 22; Iren. I 19$_3$ (ed. Harvey); Epiph. Haeres. XXI 4; XXV 3; XL 2; XXVI 9, 13. Fast das ganze 1. Buch Jêu beschäftigt sich damit, die Namen, Siegel und *ψῆφοι* der verschiedenen *τόποι* mitzuteilen, die der Gnostiker kennen und gebrauchen muss, um von den Wächtern der Topoi hindurchgelassen zu werden. Die Kenntnis dieser vielen endlosen verschiedenen Namen kann indes — eine merkwürdige Inkonsequenz — ersetzt werden durch die Kenntnis des „grossen Namens aller Namen“ [4]). Wer diesen wunderbaren Namen kennt, ist auf seiner Himmelsreise gegen alle Mächte und Gewalten gefeit, wie sie auch heissen mögen. Er braucht ihn nur auszusprechen, und sie entweichen und fallen machtlos zusammen [5]).

---

1) Cf. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU XV 1897.

2) Cf. Epiph. Haer. XXI 4.

3) Vgl. *Μυστήριον* nominis sui Pist. Soph. § 21 u. s.; *μυστήριον* septem *φωνῶν* § 378 f.; „das Mysterium des grossen Namens aller Namen“ 2. Buch Jêu p. 58 (p. 197 Übersetzung).

4) Vgl. die Anm. 3 zitierte Stelle, 2. Buch Jêu p. 58 (S. 197 Übersetzung).

5) Es ist nicht uninteressant, die beiden Hauptstellen aus den Büchern Jêu und der Pistis kennen zu lernen. Ich setze den Text in seinen wichtigsten Punkten her. 1. Buch Jêu p. 45 ff. (185 ff.): „Da (*τότε*) sprachen die Jünger (*μαθηταί*) Christi zu ihm: O Herr, als (*ἐπειδή*) wir zu dir sagten: gieb uns nur einen Namen, damit er für

Exkurs.

Ägyptisches.

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Aberglaube des hellenistischen Synkretismus der Kaiserzeit von Ägypten

---

alle Topoi (*τόποι*) genüge, da (*τότε*) hast du zu uns gesagt: „Bis dass ich euch alle Topoi (*τόποι*) habe erblicken lassen, will ich ihn euch sagen". Siehe, wir haben sie alle und alle ihre Insassen geschaut und du hast uns ihren Namen und den Namen ihrer Siegel (*σφραγῖδες*) und alle ihre (*ψῆφοι*) gesagt, auf dass alle Topoi (*τόποι*) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben. Jetzt nun gieb uns den Namen, von dem du zu uns gesagt hast . . . . Da (*τότε*) sprach Jesus zu ihnen: „Höret und ich werde ihn euch sagen, leget ihn in euer Herz und behaltet ihn". p. 46. Da (*τότε*) sprachen sie zu ihm: „ist es der grosse Name deines Vaters, der von Anfang existiert oder . . . .?" Es sprach Christus: „Nein, sondern (*ἀλλά*) [es ist] der Name der grossen, in allen Topoi (*τόποι*) befindlichen Dynamis. Wenn du ihn sagst, so stieben alle Topoi (*τόποι*) davon . . . . die Wächter (*φύλακες*) und die Taxeis (*τάξεις*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) stieben davon. Dies ist der Name, welchen du sagst: *αα ωωω* (und so weiter 2 Reihen lang) . . . . (p. 47). Siehe nun habe ich ihn euch gesagt, behaltet ihn und saget ihn nicht beständig, damit nicht alle Topoi (*τόποι*) wegen seiner Herrlichkeit, die sich in ihm befindet, beunruhigt werden . . . . ."

In ähnlicher Weise schildert die Pistis Sophia die Bedeutung des *μυστήριον* septem *φωνῶν*. 378 f. (p. 236 der Übersetzung): . . . . . nihil praestantius igitur his *μυστηρίοις* quae exploratis, *εἰ μή τι μυστήριον* septem *φωνῶν* earumque quadraginta novem *δυνάμεων* earumque *ψῆφων* et nullum nomen praestantius quam ista nomina, nomen in quo sunt nomina omnia et lumina omnia et *δυνάμεις* omnes. Cognoscens igitur nomen illud, si exierit e *σώματι ὕλης*, nullus fumus *οὐδ'* ulla caligo *οὐδ' ἐξουσία οὐδ' ἄρχων σφαίρας εἱμαρμένης οὐδ' ἄγγελος οὐδ' ἀρχάγγελος οὐδὲ δύναμις* non poterit *κατέχειν ψυχὴν* cognoscent (is?) nomen illud, *ἀλλὰ* si egressus e *κόσμῳ* dixerit nomen illud igni, exstinguetur, atque caligo *ἀναχωρεῖ*; et si dixerit *δαιμονίοις* et *παραλήμπταις* caliginis externae eiusque *ἄρχουσιν* eiusque *ἐξουσίαις* eiusque *δυνάμεσιν*, peribunt omnes, ut eorum flamma ardeat, ut exclament sanctus es, s. e., sancte sanctorum omnium; et si dixerint nomen illud *παραλήμπταις κρίσεων* malarum eorumque *ἐξουσίαις* eorumque viribus omnibus atque etiam *Βαρβηλῷ* et *ἀοράτῳ* deo et tribus diis *τριδυνάμοις*, illico cum dixerint hoc nomen in *τόποις* illis, collabentur omnes super se invicem, ut dissolvendi pereant, ..."

sehr stark beeinflusst sei. Neben Chaldaea galt Ägypten von jeher als das klassische Land der Geheimwissenschaften. Die Zauberpapyri insbesondere sind naturgemäss ganz durchsetzt mit Elementen ägyptischer Anschauung. Wir müssen deshalb noch einen allerdings ganz flüchtigen Blick auf die ägyptische Namenphilosophie werfen [1]).

Der Namenglaube hat im Lande der Pharaonen eine grosse Bedeutung gehabt, ganz entsprechend der Rolle, welche bekanntlich Aberglaube und Magie überhaupt im Leben des alten Ägypters gespielt haben. Ohne Magie, ohne Formeln und allerlei Amulette vermag der alte Ägypter nicht auszukommen, vor allem im Jenseits nicht, aber auch nicht im Diesseits. So gross und so unentbehrlich ist für ihn die Kraft der Formeln und Amulette, dass seiner Meinung nach selbst die Götter ihrer nicht entraten können. In diesen Formeln aber nehmen die Namen einen hervorragenden Platz ein.

Und zwar ist das Charakteristische der ägyptischen Namenphilosophie, dass sie besonders die Macht des Namens über seinen eigenen Träger betont und bevorzugt, während z. B. in der babylonischen Namenanschauung die Macht des heiligen Namens über andere niedriger stehende Wesen im Vordergrunde steht. Wer den Namen einer Gottheit, eines Dämons, eines Ungeheuers kennt, kann über sie eine magische Gewalt ausüben.

Im Mittelpunkt des religiösen Interesses des alten Ägypters steht bekanntlich das Leben nach dem Tode und die Vorbereitung darauf. Im Lande des Todes weiss der ägyptische Fromme sich durch Götter, Dämonen und Ungeheuer, von denen eins scheusslicher ist als das andere, bedroht und gefährdet. Kennt er aber ihre Namen und spricht sie aus, so sind sie machtlos ihm gegenüber, sie vermögen ihm nicht mehr zu

---

1) Die folgende Skizze beruht fast ganz auf sekundären Quellen. Benutzt sind vor allem: de la Saussaye, Lehrbuch[2] I p. 88 ff.; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum I p. 17 ff. (übers. von Gehrich); E. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens; A. Erman, Ägypten, 2. Band 1887; Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 1888; Wiedemann, Religion der alten Ägypter 1890; Pietschmann, Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Zeitschrift für Ethnologie X 1878.

schaden, sondern müssen ihm ihren Schutz gewähren. Die Kenntnis der Namen und Formeln bedeutet deshalb eine Hauptausrüstung für das Jenseits, und kennt man dieselben nicht, so muss man sie mindestens geschrieben mit ins Grab nehmen. Selbst in die grosse Rechtfertigungsrede im 125. Kapitel des Totenbuchs, in der bekannten Gerichtsszene, die einen verhältnismässig hohen sittlichen Standpunkt verrät, ist dieses magische Element eingedrungen. Die Rede beginnt mit der abwehrenden Bemerkung, dass der Betreffende die Namen des Richters und seiner Beisitzer kenne. „Ich habe kennen gelernt und kenne deinen Namen, ich kenne den Namen deiner 42 Götter, die bei dir sind in der Halle der doppelten Wahrheit . . . . . . [1]).

Auch die guten und grossen Götter kann man durch Kenntnis ihrer Namen seinem Willen gefügig machen. Besonders wertvoll ist es natürlich [2]), neben dem gewöhnlichen Namen eines Gottes seinen eigentlichen, wahren Namen [3]) zu kennen und zu gebrauchen. Mit ihm hat man ihn ganz in seiner Hand. Mit seiner Kenntnis und seinem Gebrauch droht man dem Gott unter Umständen. In Angst vor den Ungeheuern des Wassers hat man nur viermal den Spruch zu sagen [4]):

„Komm zu mir, komme zu mir!
Du Bildner von Millionen von Millionen,
Du Baumeister, du Einziger Sohn,
Der welcher empfangen ward gestern
Und heute geboren wird,
Dessen Namen ich kenne,
Der an welchem 77 Augen
Und 77 Ohren sitzen“ [5])

und der Gerufene wird zur Hilfe erscheinen. Diese pietätlose Drohung gegen die Gottheit, der Götterzwang durch den Namen, ist für die ägyptische Anschauung charakteristisch und von hier aus, wie es scheint, in den Aberglauben des hellenistischen Synkretismus übergegangen.

---

1) Cf. Wiedemann, a. a. O. p. 132. 2) Cf. Erman 2 p. 473.

3) Die wahren Namen sind auch hier meist sog. Ephesia grammata, Beispiele s. bei Erman 2 p. 474.

4) Aus dem mag. Papyrus Harris. Übers. v. Chabas in d. Records of the Past X p. 135 ff. Deutsch bei Brugsch, a. a. O. p. 717 ff.

5) Vgl. Brugsch, p. 723/24.

Der Glaube an die Zaubermacht des Namens über seinen Träger wird besonders deutlich in einer lustigen Legende eines Turiner Papyrus [1]) beleuchtet, in der erzählt wird, wie Isis dem bereits etwas altersschwachen vielnamigen Sonnengott Rê seinen geheimen Namen ablistet. Isis wusste alles und konnte alles; nur durch eins wurde ihre Macht beeinträchtigt [2]), nämlich dadurch, dass sie den geheimen Namen Rês nicht wusste, in dem dessen Macht begründet war. Ihn sucht sie deshalb zu ermitteln. Von diesem Namen sagt Rê selber [3]):

„Mein Vater erdachte meinen Namen.
Ich bin der mit vielen Namen und vielen Gestalten,
Und meine Gestalt ist in jedem Gotte . . . .
Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt,
Und er blieb verborgen in meinem Leibe seit meiner Geburt,
Damit nicht Zauberkraft gegeben werde einem Zauberer gegen mich."

Kenntnis und Gebrauch der wahren Namen der Götter verleiht dem Menschen die Macht ihrer Besitzer. Dieser Gedanke hat dann eine mystische Wendung und Fortbildung in der bereits oben p. 212 Anm. 3 erwähnten, auch in die hellenistischen Zauberpapyri eingedrungenen eigenartigen Identifizierung mit der Gottheit erhalten. Die Gnosis des Namens und seine Epiklese verbinden den Anrufenden aufs engste mit der Gottheit und machen ihn in theurgischer Weise zur Gottheit selber. Daher die immer wiederkehrende Wendung: „Ich bin Tum, Rê u. s. w." [4])

Ist es ein Charakteristikum der ägyptischen Namenweisheit im Unterschied von der babylonischen, dass sie die Macht, die der Name über seinen Träger verleiht, vor allem betont, so fehlt doch auch die andere Anschauung nicht ganz, dass heilige Namen niedriger stehende Wesen, Dämonen und Ungeheuer, bezwingen. Im Besitz und durch Rezitation der Götternamen ist man vor allen Gefahren, die von

1) Übersetzt von Lefébure in d. „Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde" 1883 p. 27 ff. Deutsch z. T. bei Erman 2, p. 360 ff.

2) Cf. Erman 2, p. 359.

3) Erman, p. 361.

4) Vgl. z. B. das Stück aus dem Totenbuche, das bei Meyer a. a. O. p. 194 f. zitiert ist.

solchen Mächten drohen, sicher und Herr über die Natur. Die gefürchteten Krokodile verjagt man durch Sprüche wie:

„Du stehst nicht über mir.
Ich bin Amun. Ich bin Anhur, der gute Wächter.
Ich bin der Grosse, der Herr des Schlachtschwertes.
Spring nicht auf!
Ich bin Monthu
u. s. w.“ [1])

Oder [2])

„Ich bin der Erwählte von Millionen, der aus dem Lichtreich hervorgeht,
Dessen Namen man nicht kennt.
Spricht man seinen Namen auf dem Strom,
So löscht er aus.
Spricht man seinen Namen auf dem Land,
So erregt er Feuer
u. s. w.“ —

Es sind somit im grossen und ganzen altbekannte Züge, die wir in der altägyptischen Namenphilosophie wiederfinden.

---

1) Aus dem schon erwähnten magischen Papyrus Harris; vgl. Brugsch p. 725.

2) Cf. Erman 2, p. 473.

2. Zweiter Abschnitt.

Der Name Jesu und sein Gebrauch im alten Christentum im allgemeinen.

Das ist der Hintergrund, auf dem die altchristliche Wertung und der altchristliche Gebrauch des Namens Jesu, überhaupt und speziell bei der Taufe, sich abheben.

Um sicher in der Beantwortung der (Vor-)Frage zu gehen, welche Bedeutung man dem Jesus-Namen und seiner Verwertung im allgemeinen beigelegt habe, mussten wir das Milieu dieser Erscheinung, die „Namenphilosophie“ des Nährbodens des jungen Christentums, des Juden- und Heidentums, kennen zu lernen suchen. Das Ergebnis unseres Streifzuges in diese (und die anliegenden) Gebiete ist überraschend und interessant durch seine Einfachheit. Das Namen-Milieu des Judentums und das des synkretistischen Heidentums tragen im grossen und ganzen gleiche Züge. Und nicht nur auf diesen beiden Gebieten ist es so. Trotz mancher kleiner Unterschiede und Nüancierungen, die in der Darstellung hervorgetreten sind, haben der Jude und der Babylonier, der Mandäer, der Alt-Ägypter und der hellenistische Heide eine nah verwandte, fast die gleiche Anschauung von dem Wert des Namens, speziell heiliger Namen und ihres Gebrauches. Inwieweit diese Verwandtschaft auf gegenseitiger Beeinflussung und Austausch der Vorstellungen beruht, ist hier nicht der Ort zu untersuchen; zum Teil ist die Frage durch die Darstellung selber beantwortet —; hier genügt es, die Thatsache zu konstatieren.

Von diesem Hintergrund aus erhalten Schätzung und Gebrauch des Jesus-Namens in der ältesten Christenheit ihr eigenartiges, historisches Licht. Diese Folie muss im Auge behalten

werden, wenn wir nun die Frage untersuchen, welche Vorstellungen man mit dem Jesus-Namen und seinem Gebrauch verbunden haben mag. Haben wir hier dieselbe, eine verwandte oder eine ganz andersartige Erscheinung vor uns? —

---

1) Das Material. Wir orientieren uns zunächst über das Material [1]), und zwar beginne ich nicht mit dem n. T., sondern nähere mich von rückwärts dem n. T. Die immerhin — naturgemäss — nur keimartigen Ansätze des christl. Namenglaubens in der neutest. Litteratur werden wir besser verstehen und würdigen, wenn wir die Erscheinung in ihrer Entfaltung vor uns haben.

Eine wichtige Quelle für die Kenntnis des Vulgärchristentums im 2.—5. Jahrhundert, der Auffassung vom Christentum und der christl. Anschauungen, welche die christianisierte Masse hatte, haben wir in den apokryphen Apostelgeschichten. Zwar beruht ein grosser Teil der erhaltenen katholischen Acta letztlich auf Überarbeitung oder Benutzung gnostischer Produkte. Aber die gnostische Grundlage ist von den Überarbeitern meist recht gründlich beseitigt; zudem kommen in denjenigen Stücken, die uns hier im wesentlichen interessieren, nämlich den legendarischen, erzählenden Stücken, fast nur Anschauungen zum Ausdruck, in denen die Grosskirche, wenigstens ihre Masse, und die Vulgär-Gnosis sich aufs engste berühren, — so dass wir die Akten hier ohne Furcht vor gnostischer Infektion benutzen können.

Das Charakteristikum dieser Akten in ihren erzählenden Stücken ist die monotone Häufung von Wundern. Ein Wunder folgt dem andern, und eins ist nur abstruser und willkürlicher als das andere. Die Wundersucht der grossen Menge jener Tage feiert hier wahre Origien. Je mehr der Wunder und je grösser

1) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass es sich im folgenden natürlich nicht um die magische Verwendung von jüdischen (bzw. heidnischen) Gottes-, Engel- und sonstigen Namen handelt, die nach und nach auf christlichem Boden auftaucht: da liegt einfache Herübernahme vor. Hier handelt es sich nur um den Namen Jesu. Und wo im folgenden der Kürze halber einfach vom christl. Namenglauben geredet wird, ist der Glaube an den Namen Jesu gemeint.

sie sind, desto grösser ist der Christengott und desto gewisser die Wahrheit der christlichen Botschaft. Hier erst lernt man den dem ältesten Christentum immer wieder gemachten Vorwurf der Magie, der zunächst fast unbegreiflich erscheinen könnte, wenigstens begreifen.

Die Wunder und Kraftthaten der Apostel vollziehen sich meist in einfachster, fast selbstverständlicher Weise, nämlich — „im Namen Jesu". Der Name Jesu Christi, ihres Herrn, ist abgesehen von dieser oder jener kleinen Ceremonie die einzige Ausrüstung und das einzige Instrument für ihre Wunderthaten, durch die sie die ungläubige Menge in Staunen und Bewunderung versetzen und zum Glauben bringen. Ihn sprechen sie aus, — und was sie wollen, geschieht. „Im Namen Jesu Christi" vertreiben sie Fieber [1]) und heilen sie jede Krankheit [2]), hängen sie Menschen in die Luft und holen sie wieder herab [3]), lassen sie Kamele durchs Nadelöhr gehen [4]), wecken sie Tote auf [5]) u. s. w., kurz es ist nichts, was sie mit dem Namen nicht könnten. Vgl. dazu die Macht des jüdischen Schem ham. p. 133ff. und der heidnischen Namen p. 210. Insbesondere sind sie durch den Namen Herren der Dämonen und ihres Fürsten. Das Christentum erscheint hier in der Hauptsache als der Kampf Jesu und der Apostel mit den Dämonen und ihr Sieg über dieselben, als Kampf Gottes und Jesu mit dem Reich des Bösen. Wenn die bösen Geister nur Jesu Namen hören, erzittern und entweichen sie; vor ihm sind sie gänzlich machtlos [6]). Die Götter und Dämonen verschwinden mit all ihrem Trug, ihre Tempel, ihre Altäre und Statuen fallen, wo der heilige Name laut wird [7]).

1) Z. B. Act. Barn. auct. Marc. (Tischendorf) 15.

2) Act. Petri c. Sim. (Bonnet I) 31; Act. Phil. 12.

3) Act. Petri et Andr. (Bonnet II) 22.

4) Act. Petri et Andr. 17. 19.

5) Act. Joh. 22. 25. 47. Act. Thom. (ed. Bonnet) 31 5f. 38 21. Acta Thom. (ed. James) 42. 56.

6) Beispiele sind überflüssig. — Vgl. u. a. Mart. Matth. (ed. Bonnet) 14 u. 15, namentlich die lateinische Übersetzung!

7) The conflict of Thomas, ed. James: Apocrypha anecdota II (Texts and studies V), 24: What is that name, which thou didst call wherein Jesus was mentioned and which when called made the house tremble and the gods fall upon the earth, which I hoped would save me, and made them become like ashes.

Für sie ist der Name Jesu ein „furchtbarer"[1]) und eigens gegen sie gerüstet[2]).

Wunderkraft im allgemeinen — Gewalt über die Dämonen insbesondere — das gleiche, was wir bei dem Schem hamephorasch der Juden und bei den *ὀνόματα ἅγια* der Heiden fanden.

Der Name Jesu mit seinen wunderbaren Kräften erscheint vielfach als das eigentlich Neue an der Predigt der Apostel[3]) und wird nach den Akten selber jedenfalls von den Heiden als *ὄνομα μαγικόν* angesehen[4]). Er tritt in dieser Litteratur und in diesem Zusammenhange durchaus als selbständige, von der Person ziemlich losgelöste Grösse auf. In einem Gebet um eine Totenerweckung heisst es, Act. Joh. 21 (Bonnet II): . . *ἀλλά σου τὸ ἅγιον ὄνομα καὶ τὸ ἔλεος σπευσάτω.* Die Apostel tragen es gleichsam mit sich: Mart. Andr. pr. 3 (Bonnet II): *ὡς ἄνθρωπος ξένος εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν μηδὲν ἐπιφερόμενος εἰ μὴ μόνον ὄνομα ἀνθρώπου τινὸς Ἰησοῦ, δι' οὗ σημεῖα ποιεῖ καὶ τέρατα μεγάλα καὶ νόσους θεραπεύει καὶ δαίμονας ἐκβάλλει καὶ νεκροὺς ἐγείρει καὶ λεπροὺς καθαρίζει καὶ πᾶν πάθος θεραπεύει*[5]). Vgl. die ganz gleiche heidnisch-synkretistische Vorstellung p. 212. Aus der letzten Stelle ergiebt sich auch deutlich, was eines Beweises allerdings kaum noch bedarf, dass durchaus das *ὄνομα* selbst, ausgesprochen oder sonstwie gebraucht, als die Wunder wirkende Grösse gedacht ist[6]).

Die in dieser Litteratur in massiver Weise zu Tage tretende Anschauung vom Namen Jesu und seinem Gebrauch ist nun

1) Mart. Matth. (ed. Bon.) 14: *ἐκεῖνο τὸ μέγα καὶ φοβερὸν ὄνομα τοῦ Χριστοῦ.*

2) Ibid. 15: ein Dämon flieht mit den Worten: *ὦ ὄνομα ἀπόκρυφον καθ' ἡμῶν ὁπλισθέν.* — Kap. 14: *ὅλην γὰρ τὴν γενεὰν ἡμῶν ἐξηφάνισεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κηρυττομένου δι' αὐτοῦ Χριστοῦ.*

3) Mart. Andr. pr. 13 (Bonnet II): *ὦ ματαιόφρον καὶ ξένου τινὸς ὀνόματος ἐφευρετά.*

4) Act. Joh. c. 31 [Bonnet II]: *εἰ δὲ . . . μηδὲν ἐπὶ τῶν χειρῶν αὐτοῖ κρατῶν μηδὲ τὸ μαγικὸν ἐκεῖνο ὀνομαζέτω ὄνομα ὃ ἀκήκοα αὐτοῦ λέγοντος.*

5) Cf. Act. Phil. 11. 12.

6) Actus Petri c. Sim. 15: ommutesce coactus nomine meo et exi etc.

keineswegs nur Eigentum der misera plebs, der im Aberglauben befangenen Masse der Christen gewesen und gehört ferner nicht etwa erst dem 3. und 4. Jahrhundert oder dem Ende des 2. Jahrhunderts an.

Bevor ich Beweise dafür aus theologischen Kreisen heranziehe, setze ich einige ungemein bezeichnende Stücke aus der liturgischen Litteratur hierher, die dem Gemeindeglauben sehr nahe steht und zugleich kirchlich approbiert ist. In dem neuerdings viel besprochenen Testamentum domini heisst es, Lib. I Nr. 23, p. 43[1]): Sane, deus, da nobis, ut per nomen tuum fugiat omnis cogitatio rerum, quae tibi minime placent. Domine, da, ut expellatur a nobis omne consilium superbum, per nomen tuum quod inscriptum est intra velum januae sacrorum excelsorum tuorum; quod dum audit inferus obstupefit, abyssus abscinditur, spiritus expelluntur, draco contunditur, infidelitas abigitur, inobedientia subjugatur, ira placatur, invidia effectum non producit, arrogantia redarguitur argenti cupido exstirpatur, gloriatio aufertur, superbia humiliatur, omnis natura producens acerbitatem destruitur. Das Gebet ist an die aeterna trinitas gerichtet; bald tritt Gott, bald Christus dabei in den Vordergrund. — Eine besonders wichtige Rolle spielt der Name Jesu (u. Gottes) in einigen Gebeten, die zu einer vermutlich von dem Bischof Serapion von Thmuis veranstalteten Sammlung liturgischer Stücke gehören[2]). Nr. 30 (*χειροθεσία νοσούντων*) . . . *ἀπάλλαξον αὐτοὺς τῆς ἐπικειμένης νόσου· ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου θεραπευθήτωσαν. γενέσθω αὐτοῖς φάρμακον τὸ ἅγιον αὐτοῦ ὄνομα εἰς ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν*, . . . Im Gebet *εἰς ἔλαιον νοσούντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ*, Nr. 17: . . . *φοβηθήτω, δέσποτα, πᾶσα ἐνέργεια σατανική, πᾶν δαιμόνιον, πᾶσα ἐπιβουλὴ τοῦ ἀντικειμένου, πᾶσα πληγή, πᾶσα μάστιξ, πᾶσα ἀλγηδών, πᾶς πόνος ἢ ῥάπισμα ἢ ἐντείναγμα ἢ σκίασμα πονηρὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ὃ ἐπεκαλεσάμεθα νῦν ἡμεῖς, καὶ τὸ ὄνομα*

---

1) Cf. Testam. domini nostri Jesu Christi, ed. Ignat. Ephr. II Rahmani 1899.

2) Cf. Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, TU, N.F. 2, 1899. Vgl. die Abhandlung von Drews, Z K G. XX, 291 ff.; 415 ff.

τοῦ μονογενοῦς. καὶ ἀπερχέσθωσαν ἀπὸ τῶν ἐντὸς ⟨καὶ⟩ τῶν ἐκτὸς τῶν δούλων σου τούτων, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος τοῦ τὰς νόσους ἡμῶν καὶ τὰς ἀσθενείας ἀναλαβόντος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐρχομένου κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Als charakteristisches Beispiel für die Verbreitung dieser Anschauungen auch in den führenden Kreisen, bei den offiziellen, religiös und theologisch höchst stehenden Vertretern der Kirche möchte ich zunächst eine Stelle aus Chrysostomus hier anführen. Zwar führt uns Chrysostomus ja ans Ende des 4. Jahrhunderts herunter; aber seine Äusserung ist darum so beachtenswert und für uns interessant, weil sie zugleich die grosse Ausdehnung und die praktische Bedeutung des Jesus-Namenglaubens treffend illustriert. In den Homilieen über den Kolosserbrief singt Chrysostomus im Anschluss an Kol. 3_{17} [*πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ*] geradezu einen Hymnus auf das *ὄνομα* Jesu [1]), das hier zum Teil fast unvermerkt in das dreifache *ὄνομα* übergeht. Wir entnehmen aus demselben, dass dieser Name nicht nur bei aussergewöhnlichen Handlungen, Wundern, u. s. w. benutzt wurde, sondern seine Nennung in weitem Umfange in das gewöhnliche Leben eingedrungen und mit dem täglichen Leben verknüpft war. Alles, was man that, that man oder sollte man wenigstens thun „im Namen Jesu“, unter Nennung seines Namens [2]), d. h. mit der Formel *ἐν (τῷ) ὀνόματι Ἰησοῦ*, und war überzeugt, dass die betreffende Handlung damit geweiht und eines guten Erfolges sicher sei. Man erwartete von der Nennung dieses Namens eine — es lässt sich nicht anders sagen — m a g i s c h e Wirkung für die betreffende Handlung. *Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῶν ἐπιστολῶν προτάσσομεν τὸ ὄνομα κυρίου. ἔνθα ἂν ᾖ τὸ ὄνομα κυρίου, πάντα αἴσια. εἰ γὰρ ὑπάτων ὀνόματα ἀσφαλῆ τὰ γραμματεῖα ποιεῖ, πολλῷ μᾶλλον τοῦ Χριστοῦ τὸ ὄνομα… οὐδὲν τοῦ ὀνόματος τούτου ἴσον· τοῦτο πανταχοῦ θαυμάσιον… ὁ τοῦτο εἰπὼν εὐθέως εὐωδίας ἐνεπλήσθη. οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, φησίν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. τοῦτο τὸ ὄνομα τοσαῦτα ἐργάζεται. ἐὰν εἴπῃς· ἐν ὀνόματι πατρὸς*

---

1) Migne, Patr. Graec. 62 p. 364f.
2) Vgl. das mandäische Wort p. 194.

καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος[1]), *μετὰ πίστεως, πάντα ἤνυσας... οὕτω ταῖς νόσοις ἐπιτασσόμενον φοβερὸν τὸ ὄνομα. διὰ ταῦτα ὁ διάβολος τὰ τῶν ἀγγέλων ἐπεισήγαγε βασκαίνων ἡμῖν τῆς τιμῆς. τῶν δαιμόνων τοιαῦται ἐπῳδαί.... ἂν ταύτην ᾄδῃς τὴν ἐπῳδὴν μετὰ πίστεως, καὶ νόσους καὶ δαίμονας ἀπελάσεις... διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου ἡ οἰκουμένη ἐπεστράφη, ἡ τυραννὶς ἐλύθη, ὁ διάβολος ἐπατήθη, οἱ οὐρανοὶ ἀνεῴγησαν. καὶ τί λέγω, οἱ οὐρανοί; ἡμεῖς ἀνεγεννήθημεν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου.*

Dem grossen Kanzelredner reiht sich der Theologe *κατ᾽ ἐξοχήν* der Kirche des 4. Jahrhunderts, Athanasius, an. Auch er bezeugt mit dürren Worten den Glauben an die Wundermacht des Namens Jesu. De incarnat. verbi c. 30: *Ἔνθα γὰρ ὀνομάζεται Χριστὸς καὶ ἡ τούτου πίστις, ἐκεῖθεν πᾶσα μὲν εἰδωλολατρεία καθαιρεῖται, πᾶσα δὲ δαιμόνων ἀπάτη ἐλέγχεται, πᾶς δὲ δαίμων οὐδὲ τὸ ὄνομα ὑποφέρει, ἀλλὰ καὶ μόνον ἀκούσας φυγὰς οἴχεται.*

Einen besonders beachtenswerten und gewichtigen Zeugen für die Verbreitung und Bedeutung des Namenglaubens in der Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts haben wir in Origenes. Zunächst erscheint es kaum verständlich und begreiflich, dass ein Origenes imstande gewesen ist, Sätze wie die oben p. 130 zitierten über die „Namen“ zu schreiben, in denen der Aberglaube so völlig unverhüllt zu Tage tritt. Von da aus ist es dann freilich kaum noch verwunderlich, dass er den Namen Jesu auf gleiche Stufe mit den sonstigen zauberkräftigen *ὀνόματα* stellt. C. Cels. I. 25 wurde bereits p. 130 angeführt. III. 24 ... *ἐν οἷς θεραπεύουσιν, οὐδὲν ἄλλο καλοῦντες ἐπὶ τοὺς δεομένους θεραπείας ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἱστορίας. τούτοις γὰρ καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν πολλοὺς ἀπαλλαγέντας χαλεπῶν συμπτωμάτων καὶ ἐκστάσεων καὶ μανιῶν καὶ ἄλλων μυρίων, ἅπερ οὔτ᾽ ἄνθρωποι οὔτε δαίμονες ἐθεράπευσαν.* Ibid. I. 6 .. *οὐ γὰρ κατακλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν. Ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων χωρισθῆναι, καὶ μάλισθ᾽*

---

1) Die dreifache und einfache Formel gehen hier bereits in einander über.

ὅταν οἱ λέγοντες ἀπὸ διαθέσεως ὑγιοῦς καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγωσι. τοσοῦτον μέν γε δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν δαιμόνων, ὡς ἔσθ' ὅτε καὶ ὑπὸ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνύειν. — An der letzten Stelle ist insbesondere noch zu beachten, dass nach Origenes' Meinung unter Umständen selbst im Munde von Ungläubigen der Name Jesu Wunder wirken kann. Wenn ein Mann wie Origenes, der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stand, so tief in diese Anschauungen verwickelt war, so werden wir uns die Bedeutung und die Ausdehnung dieses Namenglaubens in der wenig gebildeten Masse der christlichen Gemeinden damaliger Zeit kaum zu gross vorstellen können.

Wir gehen weiter in unserer Wanderung aufwärts zu den Anfängen des Christentums.

In den Occident führt uns Tertullian. Apolog. c. 23 redet er in pathetischer und plerophorischer Weise von der Macht des Christentums über die Dämonen, die auf den Befehl eines jeden Christen entweichen müssen. Diese Macht aber beruht auf der nominatio Christi. Atquin omnis haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione Christi valet et de commemoratione eorum, quae sibi a deo per arbitrum Christum imminentia exspectant.

Auch Irenaeus weiss sehr viel zu rühmen von den zahllosen „Gnadenthaten“, welche durch die ganze Welt hin die Kirche aus dem Geschenk Gottes im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, zur Wohlthat der Völker Tag für Tag vollbringt[1]). Im Namen Jesu[2]) treiben seine wahren Jünger sicher und wahrhaft Dämonen aus; in seinem Namen haben sie Kenntnis der Zukunft und Visionen und verkünden sie prophetische Sprüche; ja, in seinem Namen haben sie sogar Tote wieder zum Leben erweckt: „Nec invocationibus angelicis facit (ecclesia) aliquid nec incantationibus nec reliqua prava curiositate: sed munde et pure et manifeste orationes dirigentes (dirigens) ad dominum qui omnia fecit et nomen domini nostri Jesu Christi invocans, ... Si itaque et nunc

1) II 49₃ ed. Harvey. = II 32₃.

2) Zu den Sätzen: Alii enim daemones ... II 49₃ ist aus dem Vorhergehenden immer ein „in illius (Christi) nomine“ dem Sinne nach zu ergänzen.

nomen domini nostri Jesu Christi beneficia praestat et curat firmissime et vere omnes ubique credentes in eum, sed non Simonis neque Menandri neque Carpocratis nec alterius cuiuscunque . . .

Schon in die Nähe der letzten Ausläufer der neutest. Litteratur bringen uns die Schriften Justins. Auch Justin kommt immer und immer wieder auf die Wunder und Zeichen zurück, die durch den Namen Jesu geschehen; er redet davon als von etwas durchaus Gewöhnlichem und Bekanntem. Die Wunderkraft des Namens ist ihm ein Beweis für die Messiaswürde Jesu. Dialog. 35, 254 B . . *εὐχόμεθα, ἵνα μεταγνόντες σὺν ἡμῖν μὴ βλασφημῆτε τὸν διά τε τῶν ἔργων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ νῦν γινομένων δυνάμεων*. . Ibid. 39, 258 C: *ὡς αἱ γραφαὶ ἀποδεικνύουσι καὶ τὰ φαινόμενα καὶ τὰ γινόμενα ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* . . . Und wie für Justin überhaupt der Kampf Jesu und der Christen gegen die Dämonen und Götter des Heidentums im Vordergrunde des Interesses steht, so betont er auch hier vor allem die unwiderstehliche Gewalt des Jesus-Namens über diese Feinde des Gottesreiches, seine Verwertung beim Exorzismus. Vor dem Namen Jesu zittern und beugen sich die Dämonen. Dial. 30, 247 C.: *Βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν, οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας, ὑποτάσσεται, ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερὸν εἶναι, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ*. Dial. 85, 311 B: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως . . . . πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται*. Apol. II 6, 45 A: *Δαιμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπᾳστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας*. Vgl. noch Dial. 11; 49; 76; 90; 121; 131. Apol. II 8.

Neues Testament. — Unter den neutest. Schriften ist es vor allem die Apostelgeschichte, die durch reiches, unzweideutiges Material beweist, dass der Glaube an den Namen Jesu schon um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts [1]) in den christlichen Gemeinden eine grosse Rolle spielte; vgl. Act. 3 6. 16. 4 7. 10. 12. 30. 16 18. 19 13. — Nach der Vorstellung des Verfassers der Acta verrichtet Paulus seine Kraftthaten und Heilungen so, dass er den Namen Jesu über die Kranken nennt [2]). Ein Beispiel dieses Verfahrens erzählt er 16 18 für Paulus und 3 6 für Petrus. Der Sinn der hier gebrauchten Formel *ἐν (τ.) ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist oben Teil I einwandfrei dargelegt worden. So sehr war der Gebrauch des Namens Jesu schon eingewurzelt, dass bereits die stereotype Formel *ἐν τῷ ὀνόματι* entstanden war, cf. I p. 59 ff.

Wenn es 3 16 heisst: . . . *ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ* und 4 30: *σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ*, so ist es jedem Zweifel enthoben, dass der Name selbst, als Formel gebraucht, von der AG. als *δύναμις* (4 7), als das wirksame Agens gedacht ist. Auch das ist zweifellos, dass die hier zu Tage tretende Wertung und Verwendung des *ὄνομα* Jesu durchaus die gleiche ist wie die oben skizzierte bei Justin, Origenes und in den apokryphen Akten. — Es ist übrigens bezeichnend, für das Wachsen des Glaubens an den Jesus-Namen, dass der sog. *β*-Text der Apostelgeschichte an 4 Stellen bei Wundern ein *ἐν τῷ ὀνόματι* bzw. *διὰ τοῦ ὀνόματος* Jesu einfügt, 9 17. 40. 14 10. 6 8. Dem Redaktor von *β* ist die Notwendigkeit des Namens Jesu bei Wundern so selbstverständlich, dass er die Verwendung desselben ohne weiteres an den betr. Stellen hinzusetzt.

Die ganze Hochschätzung des wunderkräftigen Namens ist in dem bekannten Satz 4 12 zusammengefasst, der in seinem Zusammenhange zu belassen ist und dadurch einen konkreteren und etwas anderen Sinn erhält, als wir ihn zu verstehen und zu verwerten gewohnt sind. Und indirekt verrät die AG. die grosse Bedeutung, die der Name Jesu in den Kreisen hatte, in

---

1) Die Quellenschriften führen eventuell noch weiter hinauf.

2) Act. 19 13; beachte das *καὶ* im Verhältnis zu den voraufgehenden Versen; cf. bereits oben p. 55 f.

denen sie entstand und gelesen wurde, durch die grosse Vorliebe für Phrasen mit *ὄνομα Ἰησοῦ* und dem absolut gebrauchten *ὄνομα* [1]), die geradezu ein Charakteristikum [2]) des Verfassers, bzw. einer seiner Quellen zu sein scheint. Diese Erscheinung ist nur verständlich, wenn man dem Jesus-Namen selber einen ganz besondern Wert beilegte.

Eine besondere Art des Heilens im Namen Jesu ist in der Grundstelle für die katholische letzte Ölung Jak. 5_{14} erwähnt. Mit der Ölsalbung soll sich die Nennung des Namens Jesu [3]) verbinden. Es bedarf keines weiteren Beweises, dass diese vereinzelte Stelle durchaus in unsern Zusammenhang hineingehört.

Das Johannes-Evangelium enthält zwar keinen direkten Hinweis auf unsern Vorstellungskreis, aber es bezeugt mittelbar das Vorhandensein desselben in den christlichen Gemeinden, nämlich in seinen Äusserungen über das *αἰτεῖν ἐν τ.*

---

1) Besonders in der ersten Hälfte der Acta.

2) Abgesehen von den oben erwähnten Stellen vgl. *λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀν.* 4_{17}. 5_{40}; *διδάσκειν ἐπὶ τ. ὀν.* 4_{18}. 5_{28}; *παρρησιάζεσθαι ἐν τ. ὀν.* $9_{27.28}$; *παραγγέλλειν ἐν ὀν.* 16_{18}; *ἀτιμασθῆναι, παθεῖν, παραδιδόναι τὴν ψυχήν, ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ ὀν.* 5_{41}. 9_{16}. 15_{26}. 21_{13}; *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν.* $9_{14.21}$. 22_{16} (2_{21}); *βαστάζειν τὸ ὄν.* 9_{15}; *μεγαλύνειν τὸ ὄν.* 19_{17}; *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀν.* 10_{43}; (*β*-Text 18_{8} *πιστεύειν διὰ τοῦ ὀνόματος* . .). Wenn auch an diesen Stellen an eine unmittelbar magische Wirkung des Namens wohl nicht gedacht ist, so verrät doch die ungemein häufige Verwendung des Begriffs die zentrale Stellung des „Namens“ Jesu in der Anschauung der Gemeinde. Der Besitz dieses *ὄνομα* ist das charakteristische, das wertvolle Gut der Gemeinde: 8_{12} wird die christliche Predigt charakterisiert als *εὐαγγελίζεσθαι περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Cf. noch 18_{15}. Der Name Jesus ist eben der „neue Name“, den man vor den Juden in der messianischen Zeit voraus hat.

3) Schon oben p. 86 Anm. 3 ist allerdings darauf hingewiesen, dass die Beziehung auf Jesus nicht durchaus sicher ist, vgl. v. 11. Wenn mit *κύριος* Gott gemeint sein sollte, was nach dem Zusammenhang an sich durchaus möglich wäre, läge eine einfache Herübernahme eines jüdischen Brauches vor, — was ja freilich auch ohne das der Fall ist, nur dass, wenn Jesus gemeint ist, der Jesus-Name an die Stelle des Jahve-Namens gesetzt ist. — Wenn etwa mit B *τοῦ κυρίου* fortzulassen wäre, ist natürlich Jesus gemeint — nach sonstigem altchristl. Gebrauch des absoluten *ὄνομα.*

ὀνόμ. Ἰησοῦ. Wie oben I p. 80 gezeigt ist, setzt das, was das Evangelium über das „bitten im Namen Jesu" sagt, das uns sonst bekannte Faktum voraus, dass in den christlichen Kreisen Wunder, ἔργα, „im Namen Jesu" gethan wurden [1]). — Auf den Sinn des johanneischen αἰτεῖν ἐν τ. ὀνόμ. Ἰησοῦ selbst komme ich noch zurück.

Höher hinauf in die nachapostolische Zeit kommen wir mit der Apokalypse und den synoptischen Evangelien, welche letzteren zunächst als Dokumente für die Zeit ihrer Entstehung in betracht kommen.

Nach Apok. 14 1 tragen die 144000 Getreuen des Lammes den Namen des Lammes und des Vaters auf ihrer Stirn geschrieben cf. 7 2ff. 9 4ff. Wir begegneten der joh. Apok. schon in einem andern Zusammenhange p. 150 als einer Zeugin für den jüdischen Glauben an den Schem. Der Schem hat nach ihrer Auffassung den Wert eines wirkungskräftigen Amuletts. Wie sehr die Apokal. in den Vorstellungen des Namenglaubens zu Hause ist, zeigen noch die Stellen 2 17. 3 12. 19 12. 16. Hiernach und nach dem ganzen Zusammenhange, cf. c. 7 2ff., ist klar, dass an der Stelle 14 1 der Name des Lammes und Gottes als eine Art Amulett gedacht sind: die 144000 sind durch diese Namen einerseits als Anhänger und Eigentum des Lammes (und seines Vaters) bezeichnet, andererseits unter den Schutz derselben gestellt und vor den Mächten des Verderbens gesichert. Mag nun der Vers 14 1 so wie er dasteht ursprünglich sein oder mag in der Quelle nur von dem Namen Gottes die Rede gewesen sein (cf. oben p. 150), jedenfalls setzt der Autor, bzw. der Redaktor die Thatsache oder wenigstens die Möglichkeit

1) Dass das 4. Ev. auch sonst mit den Vorstellungen des Namenglaubens bekannt war und darauf Rücksicht nimmt, geht aus der eigenartigen Betonung des ὄνομα 17 6. 11. 12. 26 hervor. Die Wahl dieses Ausdrucks in diesem Zusammenhange erklärt sich m. E. nur daraus, dass der Evangelist einmal auf die bekannte jüdische Geheimhaltung des eigentlichen Gottesnamens, sodann auf das Suchen der praktischen und spekulativen Gnosis nach diesem wahren Gottesnamen (cf. p. 157) bezug nehmen will. Wie weit er selbst ähnliche Vorstellungen mit dem ὄνομα noch verbindet, wird sich nicht sagen lassen. Dass das Ev. auch sonst gegen Judentum und Gnosis Front macht, wird wohl allmählich noch mehr als bisher erkannt werden. —

voraus, dass man den Namen Jesu, in die Haut eingeritzt oder sonstwie geschrieben, als eine Art Amulett, als eine *σφραγίς*, mit sich trug [1]: zum mindesten setzt er den Glauben voraus, dass der Name des Lammes, so gebraucht, derartige schützende und abwehrende Kräfte enthalte [2]. —

„In meinem Namen [3]) werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden [4]), Schlangen aufheben und ohne Schädigung Tötliches trinken, auf Kranke die Hände auflegen, und sie werden gesund werden.“ Dieses Stück des unechten Mk.-Schlusses sagt über unsern Gegenstand nicht mehr, als was auch die synoptischen Evv. selber erkennen lassen. Nach Mk. $9_{38.\,39}$. Lk. 9_{49}. 10_{17}. Mt. 7_{22} glaubte man zur Zeit der Entstehung der synoptischen Tradition, dass die Jünger Jesu Kraftthaten verrichteten, Dämonen austrieben, weissagten *ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόμ. Ἰησοῦ*, d. h. [cf. oben I p. 54ff.]: unter, durch Nennung des Namens Jesu. Nur der Name, der ausgesprochene, angerufene Name Jesu, aber auch der Name selber, als Formel, war nach dieser Vorstellung das Instrument der Wunder der Apostel, bzw. der Christen überhaupt. Das ergiebt sich ganz klar schon aus der nüchternen Erklärung der Stellen, steht aber über aller Diskussion, wenn man die Stellen in dem hier aufgezeigten historischen Zusammenhange sieht. Unzweifelhaft ergiebt es sich auch daraus, dass nach Mk. 9_{38}. Lk. 9_{49}. Mt. 7_{22} es nicht eigentliche Jünger sind, die „im Namen Jesu“ die Wunder verrichten. Und wenn man zudem beachtet, was man alles im Namen Jesu thun kann: Dämonen austreiben, Kranke heilen, weissagen, Zungen reden, ohne Schaden Gift trinken, über Schlangen und Skorpionen wandeln [5]), so kann

1) Falls die Stelle sich nicht etwa auf die Taufe bezieht, was ich zum mindesten für möglich halte, cf. unten!

2) Vgl. hierzu die wohl christliche Stelle der Elias-Apokalypse (Steindorff, Die Apokalypse des Elias, TU., N.F. 2 1899) 20_{17}—21_{6}: Es spricht der Herr: Ich werde schreiben meinen Namen auf ihre Stirn und werde besiegeln ihre rechte Hand, sie werden nicht hungern und nicht dürsten, und der Sohn der Gesetzlosigkeit wird gegen sie nichts vermögen noch werden die Throne sie hindern, sondern sie werden gehen mit den Engeln bis zu meiner Stadt. Vgl. 39_{3}ff. 3) Mk. $16_{17.\,18}$.

4) Das *ἐν τῷ ὀνόμ. μου* ist inhaltlich zu allen Verben zu ergänzen.

5) Lk. 10_{19}; nach V. 17 ist der Gedanke offenbar der, dass die Jünger es können *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*.

man m. E. auch daran nicht zweifeln, dass die in diesen synoptischen Stellen vorliegende Anschauung in der Hauptsache keineswegs von der Namenanschauung der Acta, Justins, Origenes' und der apokryphen Acta verschieden, sondern auf der gleich hohen resp. niedrigen Stufe steht: hier wie dort der gleiche Glaube an die magische Wirkungskraft des Namens Jesu. —

Wir konnten bisher den Strom dieses christlichen Namenglaubens bis hoch in die nachapostolische Zeit hinauf verfolgen. Fliesst er bereits auch in apostolischer, urchristlicher Zeit?. Lassen sich Spuren dieser eigenartigen Erscheinung auch bei den Aposteln, gar bei Jesus selbst nachweisen? Denn mehr als Spuren dürfen wir natürlich bei der Dürftigkeit unserer Quellen für diese Zeit von vornherein nicht erwarten.

Für die apostolische Zeit kommt als einziger einwandfreier Zeuge nur Paulus in Frage. Bei ihm könnte es nun freilich von vornherein vergeblich, ja verkehrt erscheinen, überhaupt nach Spuren einer derartigen Anschauung auch nur zu suchen. Es ist doch nicht ganz so. Sehen wir von den Stellen 1. Kor. 6_{11}, die bei Gelegenheit des Namengebrauchs bei der Taufe zu berücksichtigen ist, und Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20}. 1. Kor. 5_4 ab, die nachher zur Sprache kommen, so bleibt allerdings nur noch Phil. $2_{10.11}$; aber diese Stelle ist auch charakteristisch genug.

Die Exegese der Stelle, so weit sie für uns in betracht kommt, ist oben I p. 65ff. besprochen; zu einer absolut sicheren Erklärung konnten wir nicht gelangen. Komme ich von der Betrachtung des Zusammenhangs her, den wir behandelt haben, und beachte ich, dass die Macht des *ὄνομα* Jesu über die Dämonen, die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* u. s. w. [1]) eine so dominierende Rolle in dem Gemeinglauben der alten Christenheit gespielt hat, so erscheint mir immer wieder — was oben p. 67f. bereits auch aus andern Gründen betont wurde — unter den vorhandenen Möglichkeiten die Erklärung der Stelle als die wahrscheinlichere, nach der in ihr gesagt wird, dass bei der Nennung des Namens Jesu, „beim Namen Jesu“, die Kniee aller Wesen (freiwillig oder unfreiwillig) sich beugen müssen

---

1) Vgl. besonders Justin!

(cf. p. 67 f.). — Auch eine andere Erwägung stützt diese Auffassung. Bei dem ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα musste der jüdische Leser und Schreiber doch ohne weiteres an den altberühmten heiligen Namen mit seinen Wunderkräften denken; schon dieser Ausdruck weist auf diesen ganzen Vorstellungskreis. Ist es obendrein richtig [1]), was die grosse Mehrzahl unserer modernen Exegeten annimmt, dass nämlich mit dem ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα der Titel κύριος gemeint sei, so drängt sich m. E. diese Erklärung noch viel mehr auf. Denn κύριος ist ja das griechische Äquivalent für den hochheiligen Namen Gottes, von dem der Gedanke an Wunderwirkungen und Dämonenbezwingung unabtrennbar ist. Dass man in altchristlichen Kreisen über die Benennung des Messias mit dem Jahve-Namen reflektiert hat und zu magisch-mystischen Spekulationen [2]) darüber geneigt war, dürfte nach meiner Meinung aus Stellen wie Apok. 3_{12}. 19_{12}. [3]) 22_{13} klar genug hervorgehen.

Empfiehlt sich demnach diese Erklärung der Stelle als wahrscheinlich, so ist damit gegeben, dass Paulus den Glauben an den Namen, wie wir ihn bisher fanden, gekannt und (wohl auch) geteilt hat. Es wäre dann wohl als das Wahrscheinlichste anzusehen, dass er bei seinen Worten u. a. auch Exorzismen und Heilungen [4]) „im Namen des Herrn Jesus" im Auge gehabt hat.

---

1) Eine Entscheidung darüber möchte ich hier nicht geben.

2) Wie andererseits der Umstand, dass bei den Wundern u. s. w. der Name Jesu einfach an die Stelle des jüdischen Schem trat, auf die Vorstellungen der Christologie einwirken musste.

3) Wenn auch die Einzelerklärung dieser Stellen z. T. dunkel ist. — Vgl. hierzu die rabbin. Lehre, dass der Messias mit dem Namen יהוה benannt werden solle. Baba batra 75 b (Düsterdieck, Komm. zu Apokal. 3_{12}): R. Samuel . . . ait, R. Jochananem dixisse, tres appellari nomine dei S. B., justos, Messiam et Hierosolyma. — Midrasch Mischle XIX $_{21}$ fol. 57, 1: R. Huna dixit: octo nominibus appellatur Messias, quae sunt Jinnon, יהוה, . . [nach Schöttgen II p. 4]. — Sohar Deuter. fol. 119 col. 473 [Schöttgen ibid.]: Alio loco doctores traditionum docuerunt, quod templum et nomen Messiae nomine tetragrammati appellentur. —

4) Auch sie sind Exorzismen, insofern nach weitverbreiteter volksmässiger Anschauung sowohl der Juden wie der Heiden die Krankheiten durch Dämonen veranlasst, bzw. selbst Dämonen sind.

Als absolut sicher kann ich diese Erklärung von Phil. 2 10. 11 freilich nicht bezeichnen, aber sie erscheint mir unter den möglichen Erklärungen als die wahrscheinlichste, und als wahrscheinlich ist damit auch die aus ihr gezogene geschichtliche Folgerung zu bezeichnen. Man darf keinesfalls gegen diese Erklärung und die aus ihr sich ergebende Folgerung einwenden, dass damit ja eine magische Wirkung des ὄνομα Jesu vorausgesetzt und dem Apostel Anschauungen zugeschrieben würden, die man ihm nicht zutrauen könne [1]. Das ist eine rein dogmatische Auffassung. Richtig ist freilich, dass, was wir als den Inbegriff paulinischer Theologie und Religion ansehen müssen, mit allem, was Magie und Aberglauben angeht, nichts gemein hat. Aber dass Paulus derartige Anschauungen überhaupt nicht gehabt haben könne und habe, ist durch nichts bewiesen [2]: wir haben doch auch sonst Beweise genug dafür, dass in diesem Manne Anschauungen sich bei einander fanden, die nach unserem Urteil sich gar nicht mit einander reimen. Und wenn sonst in seinen Briefen solche Anschauungen sich nicht zeigen — das argumentum e silentio mit der äussersten Vorsicht zu handhaben, werden wir doch bei der geringen Kenntnis des Paulus — und überhaupt — als unbedingt notwendig ansehen. So sehr der grosse Apostel dem Gewande seiner Zeit und seines Volkes vielfach entwachsen war, ganz abgelegt hat er es nicht und konnte es nicht völlig ablegen, wie sich auch wenn genugsam zeigt. Zu diesem Gewande gehört aber der Dämonenglaube. Dass Paulus in die jüdische bzw. hellenistische Angelologie und Daemonologie verstrickt war, wenn dieselbe auch in keiner Weise eine zentrale Stelle innerhalb seiner theologischen und religiösen Anschauung gehabt zu haben scheint [3], bedarf keines Beweises [4]. Dann aber müssen wir auch vermuten und annehmen, dass er auch von ihrer Kehr-

1) Cf. bereits oben p. 68; vgl. Komm. von Meyer-Franke zu Phil. 2 10.

2) Dass Paul. mit dem Vorstellungskreise der Amulette und religiösen Stigmatisation vertraut war, zeigt deutlich Gal. 6 17, wo er davon redet, dass er die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ an seinem Leibe trage (βαστάζω).

3) Vgl. indes unten die Ausführungen über die Taufe bei Paulus.

4) Vgl. u. a. Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie.

seite nicht frei war. Die Kehrseite des Dämonenglaubens sind Exorzismus, Magie und ähnliche Vorstellungen. Dass im Judentum der paulinischen Zeit mit dem Dämonenglauben Dämonenbeschwörungen und Namenglaube gang und gäbe waren, ist oben zur Genüge bewiesen. — Von hier aus wird man also keinen begründeten Einspruch erheben können.

Man wird es im Gegenteil, auch abgesehen von Phil. 2 10, als sehr wahrscheinlich ansehen müssen, dass Paulus die Ansätze des christl. Namenglaubens gekannt und selbst gehabt hat, wenn anders es als wahrscheinlich zu gelten hat, dass dieselben bereits in den urchristl. Gemeinden der apostolischen Zeit vorhanden waren. Das ist aber der Fall. Das Wort Mt 7 22 von denen, die durch Jesu Namen weissagen, Teufel austreiben und Wunder thun, gehört aller Wahrscheinlichkeit nach der Spruchsammlung, besser der Form [1]) der Spruchsammlung an, die Mt. benutzt hat und deren Entstehung wir uns doch wohl in der apostolischen Zeit vor 60—70 n. Chr. zu denken haben; Mk. 9 38. 39. (Lk. 9 49) gehört unserer ältesten evangelischen Tradition an, deren Stoff doch ebenfalls vor dem Ende der apostolischen Zeit als feststehend anzunehmen ist; und dass Lk. 10 17ff. eine „höchst wertvolle, auf judenchristlichem Boden entstandene und schon wegen ihrer Fremdartigkeit zuverlässige Überlieferung“ [2]) bietet, wird kaum bestritten werden. Mit diesem, relativ hohen, Alter dieser Überlieferung, ihrem Vorhandensein in apostolischer Zeit, ist freilich ihre Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinn noch nicht gewährleistet. Wohl aber steht damit fest, dass bereits in apostolischer Zeit der Name Jesu — einmal oder wahrscheinlich im allgemeinen — von Leuten, die nicht eigentlich zur Jüngergemeinde gerechnet wurden, als Wunder-Vehikel benutzt wurde. Damit ist aber gegeben, dass auch in der Gemeinde selbst der Name des Messias so benutzt und dementsprechend beurteilt wurde; denn jenes setzt dies letztere unbedingt voraus. Vgl. zudem Lk. 10 17.

Wir haben also anzunehmen, dass nicht erst in der nachapostolischen, sondern schon in der apostoli-

---

1) Die ursprünglichere Form dieses Logions liegt doch wohl Lk. 13 26. 27 vor. Mt. bietet eine auf bestimmte Verhältnisse zugeschnittene Variation.

2) J. Weiss im Kommentar.

schen Zeit der Name Jesu als mit wunderbaren Kräften ausgestattet galt und beim *προφητεύειν*, bei *δυνάμεις* überhaupt, insbesondere bei dem *ἐκβάλλειν δαιμόνια* verwertet, d. h. genannt wurde.

Von der Entscheidung über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit der fraglichen synoptischen Stücke hängt die Beantwortung der Fragen ab, ob wir uns die ersten Ansätze und Keime dieses Namenglaubens schon in der ältesten kleinen Jüngergemeinde zu Lebzeiten Jesu entstanden zu denken haben, — und wie Jesus selbst sich dazu gestellt habe. Wir können eine Entscheidung darüber, ob wir in diesen Stücken authentische Nachrichten oder nur den Niederschlag von Ereignissen und Anschauungen späterer Zeit vor uns haben, hier nicht geben, — wenn eine befriedigende Entscheidung sich überhaupt geben lässt —; die Frage muss in einem grösseren Zusammenhange erörtert werden; ich muss mich hier mit einigen Bemerkungen begnügen. — Soweit ich sehe, liegt zunächst [1]) ein wirklich durchschlagender Grund gegen die Geschichtlichkeit dieser Stücke in ihrem Hauptinhalt, abgesehen von Mt. 7_{22} [2]), kaum vor. Bei der Macht Jesu über die bösen Geister konnten jüdische Exorzisten, die im Namenglauben befangen waren, sehr leicht dazu kommen, diesen Namen unter ihre Formeln aufzunehmen oder auch allein als zauberkräftiges Medium zu benutzen; und ebenso ist es nicht undenkbar, wieder unter Voraussetzung des im Judentum vorhandenen Namenglaubens, dass auch die Jünger im Vertrauen auf die Macht ihres Meisters seinen Namen als Schreckmittel [3]) gegen die finstern Mächte

1) Ich möchte dies einschränkende Wort hinzufügen, weil ich meine, dass die Berichte über das Verhältnis Jesu zu den Dämonen und den Dämonischen doch noch einer gründlicheren Prüfung als bisher bedürfen. — Ich schrieb diese Bemerkung vor dem Erscheinen des Wredeschen Buches, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, in dem diese Prüfung erfolgt ist. Doch werden die obigen Stellen durch seine Ausführungen kaum getroffen.

2) cf. die Anmerkung 1 p. 239.

3) Man darf nicht etwa versuchen, das damit gegebene Problem dadurch zu umgehen, dass man den Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* (event. *τῷ ὀν.* Mt. 7_{22}) hier einen andern Sinn als sonst zuschiebt. Als Bedeutung dieser Verbindung auch an diesen Stellen ist als zweifellos

gebrauchten, als deren unumschränkten Herrn sie Jesus kennen gelernt hatten.

Dann lässt sich aber auch die Frage nicht umgehen, wie Jesus sich zu einem derartigen Verfahren gestellt hat, und kaum eine andere Antwort geben, als dass er dieses auffallende Verfahren, nach unseren Berichten, nicht getadelt und somit, wenigstens indirekt, gebilligt hat.

Direkte Anweisung, „in seinem Namen" Teufel auszutreiben, hat er niemals gegeben [1]), so weit wir sehen können, aber er würde es auch, bei Annahme der Geschichtlichkeit dieser Stücke, nicht verboten haben [2]).

Ich leugne nicht, dass der Gedanke, Jesus sei gegen diesen, jedenfalls ans Superstitiöse nicht nur streifenden Gebrauch seines Namens nicht eingeschritten, zunächst befremdlich erscheinen kann, zumal wenn man bedenkt, dass er selbst seine Heilungen und Exorzismen, wie es scheint, durch einfaches Wort und Gebet [3]) vollzogen hat. Aber ein durchschlagendes Bedenken gegen die geschichtliche Möglichkeit ist hier ebenso wenig wie bei Paulus vorhanden: wir brauchen nur daran zu denken, dass Jesus den Teufel- und Dämonenglauben seiner Zeitgenossen durchaus geteilt, ja dass derselbe für ihn vielleicht mehr Bedeutung gehabt hat als z. B. für Paulus. —

Es muss, was Jesus selbst anlangt, wohl bei einem non liquet verbleiben. Im übrigen aber ist es nach dem Bestande unserer Quellen als im höchsten Grade wahrscheinlich zu bezeichnen, dass die ersten Keime des christl. Namenglaubens schon im ältesten Jüngerkreis zu Lebzeiten Jesu entstanden sind.

---

sicher nachgewiesen: unter, durch Nennen des Namens. Der Name selbst, bzw. das Nennen des Namens wird damit in irgend einer Weise als Mittel des Dämonenaustreibens gekennzeichnet. — Die Erklärung Holtzmanns von *τῷ σῷ ὀνόμ.* Mt. 7 22 „im Bewusstsein, durch den Glauben an ihn (Jesus) dazu befähigt zu sein", ist m. E. nicht möglich.

1) Mk. 16 17. 18 scheidet ja ohne weiteres aus.

2) Auch Mt. 7 22, falls es in dieser Form echt wäre, richtet sich ja nicht gegen das *προφητεύειν* u. s. w. *τῷ ὀνόματι* Jesu an sich, sondern gegen das Pochen auf das Wunderthun durch Jesu Namen ohne das *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός*.

3) Cf. Joh. 10 25 *ἐν ὀνόματι τοῦ πατρός*.

2) Zusammenfassende Darstellung. — Ich fasse das Ergebnis der bisherigen geschichtlichen Wanderung zusammen. Wir finden in der Christenheit der ersten Jahrhunderte eine eigenartige Schätzung und Wertung des Namens Jesu Christi. Die Keime derselben zeigen sich bereits in den ältesten Gemeinden der apostolischen Zeit, wahrscheinlich entstehen sie gleichzeitig mit der messianischen Gemeinde überhaupt; in kurzer Zeit entfalten sie sich zu grosser Ausdehnung und Bedeutung; ihren Boden haben sie vermutlich namentlich in den Kreisen der grossen Masse, aber nicht nur in ihnen.

Diese eigenartige Anschauung vom Namen Jesu zeigt sich in der Verwertung desselben. Man nennt ihn bei den mannigfachen ungewöhnlichen Erscheinungen des Gemeindelebens, bei den *δυνάμεις*, die das Vorhandensein des Geistes in der Gemeinde dokumentieren, beim Austreiben der Dämonen [1]), beim prophetischen Reden [2]), bei der Glossolalie [3]), bei Krankenheilungen [4]), bei den Totenerweckungen, von denen eine wundersüchtige spätere Zeit zu erzählen weiss [5]), kurz bei all den zum Teil abstrusen Vorgängen, welche die Herrschaft der Messiasgemeinde über die Welt und ihre Gefahren beweisen sollen [6]). Bei diesen Vorgängen ist das Nennen des Jesus-Namens nicht eine leere, inhaltlose Form: der Name, bzw. sein Nennen ist das wirksame Mittel zu ihrem Vollzuge und zur Erreichung ihres Zweckes. Der Name selbst ist wunderkräftige *δύναμις*. — Im Laufe der Entwicklung beschränkt sich der Gebrauch des Namens nicht auf die aussergewöhnlichen Erscheinungen des Gemeindelebens; er verbindet sich mit den Handlungen des täglichen Lebens [7]) und des Kultus. Die ersten Anfänge davon zeigen sich Kol. 3_{17} (über die Stelle selbst cf. unten p. 260ff.). Auch hier denkt man sich den Gebrauch des Namens mit geheimnisvollen Kräften und Wirkungen verbunden.

Dabei ist strikte festzuhalten, dass, so gewiss dieser christl. Namenglaube sich im Lauf der Zeit entwickelt und vergröbert

1) Mk. 9_{38}. Lk. 9_{49}. 10_{17}. 2) Mt. 7_{22}. 3) Mk. 16_{17}.

4) Z. B. Jak. 5_{14}. Mk. 16_{18}.

5) Iren. II 49_{3}, cf. die Stelle oben p. 230 f.

6) Mk. $16_{17.\,18}$ und die apokryphen Apostelgeschichten mit ihren Wundern.

7) Vgl. vor allem die oben p. 228 f. zitierte Stelle aus Chrysostomus.

hat, seine Anfänge, wie sie im n. T. sich zeigen, prinzipiell in keiner Weise sich von seinen späteren Formen unterscheiden.

Im Vordergrunde des Namenglaubens steht offenbar die Wirkung des Jesus-Namens auf die Dämonen, und zwar wird sie gerade in den ältesten Zeugnissen besonders stark betont. Nicht ohne Grund: im Zentrum des altchristlichen Gemeinglaubens [1]), des Vulgärchristentums stand — das muss noch viel mehr, als meist geschieht, betont werden — der Glaube an den Sieg über Satan und seine Geister, deren unheimliche Macht man in allem körperlichen und geistigen Elend und in der Herrschaft des Heidentums sah und von deren Macht erlöst zu werden man sich sehnte. Als Messias, als *σωτήρ* und *λυτρωτής* [2]) erwies sich Jesus, indem er diese Macht brach; die Herrschaft des Gottesreiches begann mit dem Sturz Satans. Im Kampf gegen die Dämonen und ihren Fürsten scheint sich die übernatürliche Macht des *ὄνομα* Jesu auch zuerst bewährt zu haben, vgl. Lk. 10_{17}. Mk. 9_{38}. Und zwar zeigt sie sich nicht nur in der Heilung der Dämonischen im eigentlichen Sinn, sondern auch in der Befreiung von Krankheiten im allgemeinen [3]). Wenn nur der Name Jesus laut wird, zittern und beben die bösen Geister, — wie bei den Juden vor dem Schem ham. und bei den Heiden vor dem *ἀληθινόν* und *αὐθεντικὸν ὄνομα*. — Die Frage nach der Entstehung des kirchlich geordneten Exorzismus ist schwer zu beantworten: aber ganz sicher ist, dass von früh an der Exorzismus, die Macht über die Dämonen, eigentlich als Gabe jedes mit *πνεῦμα* begabten Christen galt und das Machtmittel desselben der Name Jesu war.

Als Dämonen vertreibend hat der Jesus-Name reinigende, kathartische Wirkung. Der Name „reinigt". Denn trotz mannigfacher Ansätze zur Ethisierung ist dieser Begriff für die altchristl. Vulgäranschauung ein (animistisch-)religiöser. Unreinheit ist Befleckung durch Dämonen, Tabu fremder (böser) Geister — nicht anders wie nach griechischer [4]) und altjüdischer [5]),

1) Vgl. Synoptiker und Act. 2) Cf. Justin, Dial. 30.

3) Nach der schon erwähnten volksmässigen Vorstellung vom Wesen der Krankheiten.

4) Rohde, Psyche, 357 ff. (1. Aufl.). Die gleiche Anschauung auf indischem Boden, vgl. Oldenberg, Religion des Veda.

5) Vgl. z. B. Stade, Geschichte I, 482 ff.; Smend, Alttest. Religions-

bzw. altsemitischer [1]) Auffassung (und der Anschauung animistischer Religionsstufe überhaupt). Reinigung ist die Befreiung von den fremden (bösen) Geistern und ihren Wirkungen [2]): der Exorzismus also ist „Reinigung“.

Von hier aus wird dann eine andere hierher gehörende Wirkung des Namens verständlich, die oben noch nicht berührt wurde, weil die Zeugnisse von ihr erst verhältnismässig spät auftauchen. Es ist die positive Kehrseite zum Exorzismus, zur Reinigung: nämlich die Weihung.

Der Name Jesu Christi reinigt nicht nur, er weiht auch; er vertreibt die bösen Geister, aber er zieht auch „den Geist“ herbei, er erfüllt Gegenstände (und Personen), über die er genannt, angerufen wird, mit göttlichen Kräften. Der Glaube an diese Wirkung des Namens zeigt sich in der Verwendung desselben in der „Epiklese“ — der Begriff nicht in seiner gängigen technischen Beschränkung auf das Weihgebet nur für die Sakramentselemente im eigentlichen Sinn, sondern als Weihgebet überhaupt gefasst. In den Epiklesen, deren Wirkung wir uns im Sinn der grossen Masse, des

---

geschichte² p. 148 f. Es wäre eine höchst wichtige und interessante Aufgabe, zu untersuchen, wie weit in der jüdischen Reinheits- und Unreinheitsvorstellung zur Zeit Jesu diese ursprünglich religiösen Vorstellungen noch bzw. wieder lebendig waren. Die Wichtigkeit dieser Frage auch für den Begriff der Sünde und für das Verständnis der Taufe liegt auf der Hand.

1) Vgl. R. Smith(-Stübe), Religion der Semiten.

2) Z. B. Passio Barthol. (Bonnet II) 7: *„ὥσπερ ὑμεῖς πάντες ἀπὸ πάσης ἀσθενείας ὑμῶν καθαρισθήσεσθε, οὕτω καθαρισθήσεται καὶ τὸ ἱερὸν τοῦτο ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κατοικούντων δαιμόνων, ...“* — Const. apostol. VIII 32: *Ἐὰν δέ τις δαίμονα ἔχῃ, διδασκέσθω μὲν τὴν εὐσέβειαν, μὴ προσδεχέσθω δὲ εἰς κοινωνίαν πρὶν ἂν καθαρισθῇ . .* Ibid. VIII 6 fin.: *ὁ ἐπιτιμήσας τῷ λεγεῶνι τῶν δαιμόνων καὶ τῷ ἀρχεκάκῳ διαβόλῳ ἐπιτιμήσῃ καὶ νῦν τοῖς ἀποστάταις τῆς εὐσεβείας καὶ ῥύσηται τὰ ἑαυτοῦ πλάσματα ἀπὸ τῆς ἐνεργείας αὐτῶν(-οῦ) καὶ καθαρίσῃ αὐτά . . .“* Vgl. überhaupt die Liturgieen! — Cyrill, Procat. 9: *οὕτως ἄνευ ἐπορκισμῶν οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχή.* — Irenaeus, II 49 3 (ed. Harvey): ut etiam saepissime credant ipsi qui emundati (*καθαρισθέντες*) sunt a nequissimis spiritibus . . . — Herm., Mand. V 1 2 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . καθαρὸν ἔσται μὴ ἐπισκοτούμενον ὑπὸ ἑτέρου πονηροῦ πνεύματος.*

Volkes, recht massiv und magisch vorzustellen haben, erscheint das *ὄνομα* Jesu als wichtiges Mittel zum *ἁγιασμός*. Einige Beispiele werden am besten die Sache erläutern. In der Taufwasser-Weihe der griechischen Kirche (vgl. Euchology. Graec., ed. Goar, p. 353) heisst es: *ποίησον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγήν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξιτήριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον· φυγέτωσαν ἀπ᾽ αὐτοῦ οἱ ἐπιβουλεύοντες τῷ πλάσματί σου· ὅτι τὸ ὄνομά σου, κύριε, ἐπεκαλεσάμην, τὸ θαυμαστὸν καὶ ἔνδοξον καὶ φοβερὸν τοῖς ὑπεναντίοις.* Augustin, de bapt. III 10 [1]): Non autem est aqua profana et adultera super quam nomen dei invocatur, etiamsi a profanis et adulteris invocetur. — In der Consecratio aquae der kopt. Kirche, vgl. Assem., Cod. liturg. II S. 150 ff., heisst es (cf. dort p. 164 f.): Aquarum autor omniumque creator, tuam sanctam et essentialem virtutem invocamus, nomen quod superat omne nomen, scil. nomen unigeniti filii tui d. n. J. Chr. qui pro nobis sub Pontio Pilato cruci affixus [2]) fuit. — Const. apost. VII 42: *ἐπικαλεῖται γὰρ οὕτως τὸν ἀγέννητον θεὸν . . . , ἵνα ἁγιάσῃ τὸ ἔλαιον τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ δώσῃ χάριν πνευματικὴν καὶ δύναμιν ἐνεργητικήν* etc. — Die syrischen Thomasakten lassen eine Weihe des Wassers mit den Worten schliessen (cf. Wright, Apocryphal acts of the apostles II, p. 192): „let thy victorious power come and thy healing and thy mercy descend and abide upon this water, over which I have proclaimed thy name, Jesus our Life-giver". In dem Gebet über der Eucharistie (ebenda p. 268): „We name the name of the father over thee, we name the name of the son over thee, we name the name of the spirit [3]) over thee, the exalted name that is hidden from all". And he said: „In thy name, Jesus, may the power of the blessing and the thanksgiving come and abide upon this bread, ..." — Besonders charakteristisch ist noch ein Gebet über Öl und Wasser, das sich unter den Gebeten des Bischofs Serapion von

1) Cf. Höfling, Sakr. der Taufe I, p. 476.

2) Assemani: affinus, offenbar Druckfehler.

3) Die einfache Formel ist der dreiteiligen hier gewichen. Was von der letzteren gilt, gilt natürlich auch von jener.

Thmuis [1]) findet. Nr. 5: *Εὐλογοῦμεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ κτίσματα ταῦτα, τὸ ὄνομα τοῦ παθόντος ὀνομάζομεν τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ καθεζομένου ἐν δεξιᾷ τοῦ ἀγενήτου ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἐπὶ τὸ ⟨ἔλαιον⟩ τοῦτο· χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ..... ἐν ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ... Vgl. noch Nr. 17. —

Das letzte Stück aus der Sammlung des Bischofs Serapion, eines Zeitgenossen des Athanasius, ist, soweit ich sehe, der älteste urkundliche Beleg für diese Verwendung des Namens Jesu in der Kirche, aber ohne Bedenken dürfen wir annehmen, dass der Brauch selber und die von ihm vorausgesetzte Anschauung von der Wirkung des Namens Jesu viel älter sind. Für den Gnostizismus ist die Benutzung des Namens bei der Weihe von Elementen schon früh bezeugt. In den Excerpta ex Theod. des Clem. Alex. heisst es c. 82: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος* [2]) *οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.* Man kann geneigt sein, diese Stelle als Beweis für eine Anschauung und Sitte der Kirche damaliger Zeit in Anspruch zu nehmen; denn die in diesem letzten Stück der Excerpta entwickelten Anschauungen tragen sehr deutlich die Spuren grosskirchlicher Beeinflussung [3]). Doch mehr als eine Vermutung ist von hier aus freilich nicht zu gewinnen [4]).

---

1) Vgl. oben p. 227, Anm. 2.

2) Gemeint ist doch wohl das *ὄνομα* Jesu; cf. den Hinweis auf den Exorzismus des Taufwassers. Aber auch wenn das dreifache *ὄνομα* gemeint sein sollte (cf. c. 79), würde die Stelle ihre Beweiskraft behalten: wie bei der Taufe und sonst ist die dreifache Formel an die Stelle der ursprünglichen einfachen getreten.

3) Vgl. Heinrici, Die valentinian. Gnosis p. 112 f. — Usener, Das Weihnachtsfest, 162; Zahn, Forschungen III, 126, cf. Drews, Epiklese, RE³.

4) Wenigstens die Frage muss aufgeworfen werden, ob nicht mit der Nennung des Namens Jesu und des Geistes, die nach Justin, Apol. I, 65 (97 D) vgl. 67 (98 C) in dem eucharistischen Dankgebet stattfand,

Gestellt werden muss m. E. zum mindesten die Frage, ob nicht bei dem schon im n. T. bezeugten *προφητεύειν*, *λαλεῖν γλώσσαις* (*ἐν*) *τῷ ὀνόματι* Jesu der Gedanke an eine weihende, „begeistende" Wirkung des Namens Jesu bewusst oder — noch mehr und wahrscheinlicher — unbewusst zu grunde gelegen hat. Es erscheint mir als äusserst wahrscheinlich, dass dem Nennen, Anrufen des Jesus-Namens bei diesen eminent pneumatischen Erscheinungen, das wir uns wohl als ein ekstatisches, enthusiastisches Ausrufen und Bekennen des Namens zu denken haben, letztlich der Gedanke zu grunde lag, dass man dadurch „begeistet", der Geist Jesu dadurch herabgezogen werde. —

Jedenfalls war der Glaube an diese weihende, begeistende Wirkung des Namens implicite bereits mit dem Glauben an die exorzisierende Kraft desselben vorhanden, wenn er auch nicht gleich in die Erscheinung trat. Der *ἁγιασμός* ist im Grunde ja nur die positive Kehrseite des *ἐπορκισμός*, die Pneumatisierung ist das Komplement der Entdämonisierung nach vulgärer altchristlicher Vorstellung. Wo die bösen Geister entwichen sind, und nur hier, kann das *πνεῦμα* Jesu und Gottes einziehen; vgl. z. B. Hermas, Mand. V 1 u. 2 oder das oben p. 245 zitierte Stück aus dem Euchol. Graec. Einen neutralen Zustand giebt es nicht. Der Exorzismus ist der Anfang der Begeistung. Wenn man dem Namen den Exorzismus zuschreibt, ist es nur eine Konsequenz, dass man ihm auch weihende Kraft zutraut. — Es bedarf hier wohl kaum eines Hinweises auf die oben bereits besprochene heidnische Epiklese p. 210 f.; der genaue und instruktive Parallelismus liegt ja auf der Hand.

Von hier aus kann es dann auch nicht mehr auffallen, dass dem „Namen" hier und da auch Wirkungen ethischer Natur zugeschrieben werden, vgl. das p. 227 zitierte Stück aus dem Testam. domini, zu dem namentlich aus Liturgieen noch manches hinzugefügt werden könnte. —

Überschaut man die Wirkungen des Jesus-Namens und be-

---

die Vorstellung einer w e i h e n d e n W i r k u n g sich verbunden hat, bzw. leicht verbinden konnte. Indes muss vor Beantwortung dieser Frage erst die andere beantwortet werden, welchen Sinn der Name Jesu in Gebeten überhaupt gehabt habe; cf. dazu unten über das G e b e t i m N a m e n J e s u.

achtet insbesondere die ihm zugeschriebene exorzisierende (reinigende) und weihende Kraft, so kommt man zu demselben Schluss wie bei dem jüdischen Schem ham.: der Jesus-Name, bzw. der Gebrauch, das Nennen des Jesus-Namens, ist für die alten Christen von früh an ein Sakrament oder Sakramentale [1]) gewesen [2]).

Wie man sich die Wirkung des Namens Jesu (bzw. später des dreifachen Namens) erklärte oder des näheren vorstellte, darüber fehlen die Angaben. Im allgemeinen wird man sich überhaupt keine genaueren Vorstellungen und Gedanken darüber gemacht haben. Das ist um so wahrscheinlicher, wenn und da wir anzunehmen haben, dass dieser christl. Namenglaube nicht eine neue originale Schöpfung, sondern nur eine Variation, eine Fortsetzung einer uralten Erscheinung ist, mit der eben deshalb genauere Reflexionen nicht notwendig verbunden waren. Ausserdem gilt auch hier, was bereits oben einmal p. 159f. bemerkt werden musste, dass die etwa vorhandenen Vorstellungen naturgemäss mannigfache und schwebende waren und deshalb für uns jedenfalls schwer greifbar sind.

Seinen letzten Grund hatte dieser Namenglaube natürlich einmal in der historischen Wirksamkeit Jesu und in der Stellung, die ihm dann der Glaube der Gemeinde zuwies, sodann und vor allem in der uralten, mystischen Schätzung des Namens, wie wir sie kennen gelernt haben. Die Spielerei mit der sprachlichen Bedeutung des Wortes ישוע bzw. Ἰησοῦς [3]) wird nur eine geringe Bedeutung gehabt haben.

Wie das angeführte Material zeigt, war der Gebrauch des Jesus-Namens im wesentlichen von den gleichen Vorstellungsreihen begleitet und begründet, wie sie bei Gelegenheit des jüdischen Schem p. 159ff. aufgezeigt und im heidnischen Synkretismus zu Tage traten.

Was von jedem Namen, insbesondere dem heiligen Namen gilt, gilt für die Christen auch von dem Namen Jesu. Einer-

1) Vgl. dazu, dass in dem koptischen Taufritual (Assemani, Cod. lit. I, p. 153) direkt von einem mysterium nominis (hier Gottes) die Rede ist: dominator domine deus . . . . . ut per mysterium nominis tui sancti omnes virtutes, omnes spiritus adversarios ac nequam repellas etc.

2) Cf. das oben p. 155 über den Schem ham. Gesagte!

3) Cf. Mt. 1 21.

seits steht er in innigster realer Beziehung zu dem Wesen und der Macht seines Trägers [1]), andererseits erscheint er als immerhin selbständige ablösbare Grösse neben demselben; er repräsentiert Jesus nach Wesen und Macht. Indem man ihn über einer Person oder einer Sache nennt, stempelt man dieselbe zum Eigentum Jesu. Der Name wird wie ein Siegel auf sie gelegt. Negativ wirkt er wie eine *σφραγίς* [2]), wie ein Amulett [3]): er vertreibt feindliche Geistermächte und schützt vor ihnen. Origenes sagt einmal [4]) von den Kindern, die Jesus bei der Segnung berührt hat, dass dieselben nun gegen alle bösen Mächten gefeit seien: *ὅτι οὐχ οἷόντε ἦν ἁψαμένου Ἰησοῦ βρεφῶν ἢ παιδίων καὶ δύναμιν διὰ τῆς ἁφῆς ἐναφιέντος αὐτοῖς, σύμπτωμα ἢ δαιμόνιον ἤ τι ἅψασθαι οὗ φθάσας ὁ Ἰησοῦς ἥψατο*: ähnlich wirkt die Nennung des Namens Jesu. — Positiv bewirkt der Name eine innige Verbindung der betr. Person oder Sache mit Jesus, seinem Geist, er zieht den Geist herbei.

Wie kaum noch weiter bemerkt zu werden braucht, ist das Instrument zur Verwertung auch des Namens Jesu das Nennen, Aus-, Anrufen desselben, daneben später das Schreiben. Neben *ὀνομάζειν* [5]) und *καλεῖν* [6]) ist für dieses Nennen der ungemein bezeichnende Terminus: *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*, bzw. *ἐπικαλεῖσθαι Ἰησοῦν* [7]) — derselbe Ausdruck, der uns bereits auf dem Boden des hellenistischen Synkretismus begegnete. Nach altkirchlicher Vorstellung ist es ein *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* Jesu bzw. *Ἰησοῦν*, wenn man die Worte spricht: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ*, Epiph. XXX 10. 12. Der Vorgang selbst heisst: *ἐπίκλησις* [8]).

1) Ich verweise nochmals auf die origenistische philosophische Zustutzung dieser Anschauung. Exhort. 46; c. Cels. I 6. 24.

2) Vgl. das oben p. 143 über „Siegel" Gesagte.

3) Wie denn der Name Jesu als eigentliches Amulett erscheint, Apokal. 14 1.

4) In Matth. tom. XV 6. Probst, Sakramente und Sakramentalien p. 64 verweist in einem andern Zusammenhang auf diese Stelle.

5) Z. B. Act. 19 13. Orig. c. Cels. I 6. V 45.

6) Z. B. Orig. c. Cels. III 24. VIII 58.

7) Z. B. Jren. II 49 3 (II 32 3) invocare; Epiphan. XXX 10. 12 (cf. bereits I p. 61).

8) Act. Thadd. 7 (Bonnet I); Act. Thom. (ed. James) 42; Const. apost. III 16 (der dreifache Name); Justin, Dial. 111 (338 B).

Wenn im n. T. die Christen *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα*[1]) Jesu heissen, so werden wir jedenfalls annehmen dürfen, dass in diese Bezeichnung auch, wenn nicht allein, das Nennen des Namens Jesu bei Zeichen und Wundern einzubeziehen ist.

Über die Form, in der das *ποιεῖν τι ἐν, ἐπὶ τ. ὀν.* Jesu sich vollzog, können wir wenigstens für die ältere Zeit nichts Genaueres sagen; vgl. bereits p. 59f. Das Wichtigste war, den Namen Jesu irgendwie zu verwenden; auf die Form wird es wenig angekommen sein. Einige Formen sind oben p. 59f. angeführt.

Sehr früh entwickelte sich, wie oben auch genauer gezeigt wurde, die stereotype Formel „*ἐν (τῷ) ὀνόματι Ἰησοῦ* . . ."

Diese einfache und nüchterne Formel erlitt dann im Lauf der Zeit, besonders beim Exorzismus, eine ungemein interessante Weiterbildung, die auch abgesehen von dem Interesse, das uns hier leitet, besondere Beachtung verdienen dürfte, weil sie, wenigstens nach meiner Meinung, noch eine andre wichtige historische Frage in eine interessante Beleuchtung rückt. Ich führe das Material deshalb ausführlicher an. Origenes sagt c. Cels. I 6: *οὐ γὰρ κατακηλήσεσιν (κατακλήσεσιν) ἰσχύειν δοκοῦσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν.* Ibid. weiterhin: *σαφὲς ὅτι Χριστιανοὶ οὐδεμιᾷ μελέτῃ ἐπῳδῶν χρώμενοι τυγχάνουσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφήν.* Vgl. noch III 24 . . . *καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἱστορίας.* Der Ausdruck *ἀπαγγελία τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν* I 6 lässt an die Vorlesung oder Rezitation von Stücken der evangelischen Geschichte denken, die bei der Beschwörungshandlung in Verbindung mit der Nennung des Namens vorgenommen wurde. Anders der 2. Ausdruck an derselben Stelle: zu beachten ist, dass *ἄλλων λόγων πεπιστευμένων* . . von *ὀνόματι*[2]) abhängig ist. Daraus ergiebt sich, dass in der Formel selber mit dem *ὄνομα* Jesu Stücke, Begebenheiten der heiligen Schrift verknüpft gewesen sein müssen.

Durch Tertullian, Irenaeus und Justin erfahren wir etwas

1) 1. Kor. 1 2. Act. 9 14. 21.

2) *Ὄνομα* bezeichnet demnach hier, wie auch in den Zauberpapyri bisweilen, die ganze erweiterte Formel, in der das eigentliche *ὄνομα* nur ein Teil ist.

Genaueres über das, was dem Namen Jesu noch hinzugefügt wurde. In der oben schon zitierten Stelle sagt der erste, dass die Macht der Christen über die Dämonen auf der „Nennung Christi und der Erwähnung der Dinge“ (commemoratio eorum) beruhe, quae sibi (scil. Dämonen) a deo per arbitrum Christum imminentia exspectant. Somit wird in der Formel ein Hinweis auf Jesus als den Richter enthalten gewesen sein. In erster Linie aber war es die Kreuzigung unter Pontius Pilatus, die erwähnt wurde. Irenaeus II 49 3: non est numerum dicere gratiarum, quas per universum mundum ecclesia a deo accipiens in nomine Christi Jesu crucifixi sub Pontio Pilato per singulos dies . . perficit . . Eine noch deutlichere Sprache redet Justin Dial. 30 (247 C): . . . *οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας ὑποτάσσεται . . ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ.* Vgl. dazu noch Dial. 49 (269 C); 11 (228 D); 76 (302 A); 131 (361 B); Apol. II 6 (45 C). Am deutlichsten aber spricht die Stelle Dial. 85 (311 B), an der die Aufzählung *τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν* (cf. Orig. a. a. O.) am ausführlichsten ist: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανὸν πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται.*

Die Frage, ob und wie weit an dieser und an den übrigen Stellen wörtliche Zitate aus einer oder mehreren festen exorzistischen Formeln vorliegen, kann und braucht hier nicht untersucht zu werden, sicher ist, was für uns in diesem Zusammenhange genügt, dass wir aus diesen Stellen ersehen können, dass und welche Thatsachen etwa man dem Namen Jesu bei seinem Gebrauch zu exorzistischen Zwecken hinzufügte.

Die Linie ist mit Justin nicht zu Ende, sondern führt weiter in das n. T. hinein, wo wir m. E. ihre Ansätze Act. 3 6 und 4 10 finden dürfen; Act. 3 6: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου*, 4 10 . . . *ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*

τοῦ Ναζωραίου ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν . . .

Abgesehen von diesen beiden neutest. Stellen hat man auf die in diesem Material genügend charakterisierte Erscheinung, so weit ich sehe, allerdings schon geachtet, die Konsequenz aber nicht gezogen. Diese Konsequenz aber drängt sich m. E. unmittelbar auf: es ist die Frage, ob wir hier nicht einen beachtenswerten Hinweis haben auf ein enges Verhältnis zwischen Exorzismus und Taufsymbol[1]). Indes kommen dabei allerdings noch andere Erwägungen in betracht, ich komme in anderem Zusammenhange auf die Sache zurück. —

3) Beurteilung. — Mit dieser Darstellung des Jesus-Namenglaubens ist implicite auch die Antwort auf eine Frage gegeben, die sich uns zum Schluss noch aufdrängt. In welchem Verhältnis steht diese Erscheinung des Christentums zu dem oben gezeichneten Hintergrunde der jüdischen und heidnischen Namenphilosophie? Haben wir, religionsgeschichtlich angesehen, hier die gleiche oder mindestens eine ähnliche Erscheinung vor uns wie dort? Steht der Jesus-Namenglaube im Verhältnis der Abhängigkeit zu dem Namenglauben des Juden- und Heidentums? Wenn wir dort zweifellos die Kategorieen Aberglaube und Magie anwenden müssen, gilt dasselbe auch von dem christlichen Namenglauben?

Auf diese Frage bzw. Fragen ist mit einem runden Ja zu antworten.

Freilich die Kirchenväter würden gegen diese Antwort vermutlich protestieren. Jrenaeus stellt an der oben mehrfach erwähnten Stelle den heidnischen (bzw. jüdischen) invocationes

1) Wie ich nachträglich sehe, hat Kattenbusch im 2. Teil seines Werkes über das apostolische Symbol p. 288ff, 628ff. die Frage erörtert, in welchem Verhältnis das Taufsymbol, das Justin kennt, zu den von ihm angeführten exorzistischen Formeln steht, ob die letzteren jenem entnommen seien. Das ist eine etwas andere Frage als die oben von mir angeregte. Für K. handelt es sich um die gegenseitigen Beziehungen der römischen Form des Symbols und der von Justin angedeuteten exorzistischen Formeln: hier dagegen um das Verhältnis des Taufsymbols zum Exorzismus überhaupt.

angelicae, den incantationes und der reliqua prava curiositas die invocatio Jesu als etwas durchaus verschiedenes gegenüber, und Origenes macht wenigstens hier und da (cf. dagegen anders unten p. 255) den Versuch, von den *κατακηλήσεις* (*κατακλήσεις*?) und der *μελέτη ἐπῳδῶν* den Gebrauch des *ὄνομα* Jesu zu scheiden[1]). Die Kirche beurteilt den heidnischen Namenglauben als Magie, die sie verabscheut, die bei ihrem Handeln „im Namen Jesu" selbstverständlich nicht in Frage kommen kann.

Aber in Wirklichkeit ist das doch nur eine Täuschung, die für das Bewusstsein des alten Christentums verständlich und entschuldbar ist, die aber wir nicht mitmachen dürfen. Es ist dieselbe Täuschung, die der bekannten Unterscheidung von schwarzer und weisser Magie, von Goëtie und Theurgie zu grunde liegt und die sich aus der Stellung einer neuen und zur Herrschaft gelangenden Religion gegenüber einer älteren Form oder gegenüber der Religion eines unterdrückten Volkes ergiebt. Es ist dieselbe Erscheinung, die wir auch betreffs der Wunder im allgemeinen in der alten Kirche beobachten können. Die eigenen Wunder werden als *δυνάμεις*, *τέρατα* und *σημεῖα* Gottes und seines Geistes gepriesen; die ähnlichen Erscheinungen auf heidnischem Gebiet als Goëtie und Blendwerk der Dämonen gebrandmarkt. Nur merkwürdig, dass Juden und Heiden gegen das Christentum von Anfang an, schon gegen Jesus, ganz denselben Vorwurf der Magie erheben[2]) — ob mit schlechterem subjektiven Recht? —

In Wirklichkeit steht der christliche Namenglaube prinzipiell auf derselben Linie mit dem jüdischen und heidnischen. Ein Beweis im einzelnen ist nach der obigen Darstellung kaum noch nötig. Die beiden Erscheinungen tragen unverkennbar ähnliche oder dieselben Züge: dieselbe

---

1) C. Cels. I 6.

2) Mt. 12 24 — Sabb. 104b; Sota 47b; Sanhedr. 106b u. s. — Celsus in Orig. c. Cels. I 6; Tertull. Apol. 21; Justin Dial. 69 fin.; Recogn. I 42. 58; Act. Joh. 31; Act. Paul. et Theclae 15, 20; Petri et Pauli 34. 41; und sonst. — Vgl. zu diesem Vorwurf der Magie: Le Blant, Recherches sur l'accusation de magie dir. contre les premiers chrétiens, Mémoires de la Société impériale des antiquaires de France, IV Sér. I, 1869, p. 1 ff. — Hilgenfeld, Die clementinischen Recogn. und Homil. 67, Anm. 3.

Grundanschauung vom Namen, im wesentlichen dieselben Wirkungen und die gleiche Art des Gebrauchs.

Und wenn wir bei dem jüdischen und heidnischen Namenglauben von unserem Standpunkt aus die Kategorieen Magie und Aberglaube gebrauchen, so sind die gleichen bei dem Glauben der alten Christenheit an den Jesus-Namen unumgänglich. Man darf dagegen nicht etwa einwenden wollen, ein wesentlicher Unterschied sei darin begründet und der Charakter der Magie sei dadurch vermieden, dass die Voraussetzung des Gebrauchs des Namens Jesu der Glaube [1]) an Jesus gewesen sei. Darin liegt kein Unterschied. Es ist nicht erst ein Zug moderner Zauberei, dass der „Glaube" in irgend einer Weise zur unumgänglichen Vorbedingung des Erfolges gemacht wird; Glaube war die selbstverständliche Voraussetzung auch für die ausserchristliche Namenpraxis [2]). Ausserdem müssen wir uns hüten, auf diesen Punkt allzuviel Gewicht zu legen, wenn wir selbst bei einem Manne wie Origenes den Satz lesen müssen: c. Cels. I 6: *τοσοῦτον μέν γε δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν δαιμόνων ὡς ἔσθ' ὅτε καὶ ὑπὸ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνύειν, ὅπερ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς ἔλεγε τό· πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· „τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν"*.

Auch das kann nicht als stichhaltiger Einwand gelten, dass der Gebrauch des Jesus-Namens bisweilen als eine Art Gebet erscheint, wie denn auch der Terminus *ἐπικαλεῖσθαι* darauf hinweise. Es ist richtig, dass hie und da das Nennen des Namens als ein „Anrufen" bezeichnet wird [3]) — auf diesen Punkt ist im folgenden Abschnitt noch zu achten, — aber das gleiche gilt ja auch auf ausserchristlichem Boden. Und *ἐπικαλεῖσθαι* ist freilich der gebräuchliche Ausdruck, aber dasselbe Wort bezeichnet auch das Murmeln der Ephesia grammata des heidnischen Magiers. Und das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* Jesu, bzw. *ἐπικαλεῖσθαι Ἰησοῦν Χριστόν*, ist ja vollzogen mit

---

1) Vgl. Act. 3 16. Iren. II 49 3 (ed. Harvey).

2) Vgl. die schon einmal zitierte Stelle Lucians, Philops. 10: . . . *σύ μοι δοκεῖς . . . τὰ τοιαῦτα λέγων οὐδὲ θεοὺς εἶναι πιστεύειν εἴγε μὴ οἴει τὰς ἰάσεις οἷόντε εἶναι ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων γίγνεσθαι.*

3) Iren. II, 49 3. Epiph. XXX 10. 12. 34.

der Formel ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ . . . [1]); und immer wieder, unmittelbar daneben, wird betont, dass der Name es ist, der wirkt [2]). Einen Unterschied von der ausserchristlichen Namenphilosophie begründet dieser Umstand in keiner Weise, aber er ist aus anderem Grunde sehr beachtenswert: er weist in der damaligen Anschauung vom Gebet auf Spuren und Reste einer primitiven, naiven Anschauung, nämlich derjenigen, nach welcher das oder ein Hauptmoment des Betens das Nennen des Namens der angerufenen Gottheit ist [3]). — Und hier ist auch ein Punkt, von dem aus immerhin eine gewisse Einschränkung des Urteils auf Magie sich ergiebt. Wenn nämlich für die Auffassung der Masse (nur sie könnte in Frage kommen) das Nennen des Namens der Gottheit — nach uralter fortwirkender Anschauung — ein Gebet, ein Beten sein kann oder auch nur ein unerlässliches Stück desselben, so bleibt zwar für unsere reinere Auffassung des Gebets das Urteil auf Magie für diesen altchristl. Namengebrauch bestehen, aber nicht im Sinne des Tadels für eine immerhin niedrigere Stufe der Erkenntnis vom Wesen des Gebets [4]).

Schliesslich: wir haben um so weniger Anlass und Berechtigung, einen Unterschied zwischen dem altchristl. Namengebrauch und der Magie zu machen, als Origenes selbst das ὄνομα Jesu und die christliche Anschauung von seiner Wirkung nude crude, ohne Bedenken, auf die gleiche Stufe mit den in der Magie gebrauchten Engel- und Dämonennamen gestellt hat: c. Cels. I 25: *Τῆς δ᾽ ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἑώραται* . . . [5]). Zwischen dem christlichen Namenglauben der origenistischen Zeit aber und seinen Anfängen im n. T. einen prinzipiellen Unterschied zu machen, sind wir, wie oben gezeigt, nicht berechtigt. —

---

1) Epiph. XXX 10. 12.

2) Vgl. z. B. die zitierte Irenaeus-Stelle II 49 3.

3) Vgl. bereits I, p. 30 und II, p. 213.

4) Im übrigen: wo liegt im Gebet überhaupt die Grenze der Magie?

5) Vgl. auch den sehr charakteristischen Ausdruck des Chrysostomus in der oben p. 228 f. erwähnten Homilie, zu Kol. 3 17: *Ἂν ταύτην ᾄδῃς τὴν ἐπῳδὴν* (nämlich das ὄνομα Jesu, bzw. das dreifache ὄνομα) *μετὰ πίστεως, καὶ νόσους καὶ δαίμονας ἀπελάσεις.*

Es ist ohne Frage: wir haben hier wie dort dieselbe religionsgeschichtliche Erscheinung vor uns. Die Namen, bzw. der Name ist ein anderer, neuer geworden: die Sache, der Glaube ist derselbe geblieben. Uralte primitive Anschauungen haben sich ein neues Gewand geschaffen, entsprechend den veränderten Verhältnissen. Dieselben Gesetze wirken unter veränderten Formen. Der Babylonier, der im Kampf mit den furchtbaren Geistern und ihren Zauberern seine letzte Hoffnung auf den verborgenen Namen der Gottheit setzt oder, um von der Befleckung der Dämonen sich zu reinigen, den Namen Ea's auf das Kohlenbecken mit dem reinigenden Feuer schreibt, der Altägypter, der im Jenseits und Diesseits Götter und Ungeheuer durch ihre eigenen und fremde Namen bezwingt, der Jude, der Himmel und Erde zu beherrschen meint mit dem hochheiligen Schem, bzw. seinen unendlichen Substituten und den Namen der Engel, der hellenistische Magier der Kaiserzeit, der endlose Reihen barbarischer Namen murmelt, mit denen er alles vermag: und der Christ, der den Namen des Nazareners Jesus über Besessene, Kranke und Tote spricht und ihn in ekstatischen, prophetischen Zuständen ausruft: sie alle sind schliesslich Repräsentanten ein und derselben Anschauung; sie veranschaulichen in lebendigster Weise die Kontinuität und Internationalität primitiver Volksvorstellungen. An kaum einer Stelle zeigt sich die enge Verquickung des jungen Christentums und zwar schon in seinen ersten Anfängen mit dem grossen Strom der allgemeinen Religionsgeschichte so deutlich als hier. — In einer Umgebung, die in dem Masse mit diesen Vorstellungen gesättigt war, wäre es übrigens geradezu unbegreiflich gewesen, wenn das junge Christentum nicht auch in irgend einem Masse von dem Namenglauben beeinflusst worden wäre. —

So bestimmt indes die prinzipielle Gleichartigkeit des christlichen Namenglaubens mit dem ausserchristlichen und die Abhängigkeit des ersten von letzterem betont werden muss, — das Vorhandensein von beachtenswerten Unterschieden, wenn sie auch nicht das innere Wesen angehen, darf nicht übersehen werden. Selbst auf diesem Gebiet zeigt sich das ungemein viel höhere Niveau des Christentums in hellem Lichte. Die auf-

fälligsten Auswüchse des Aberglaubens sind verschwunden[1]: nichts von der abergläubischen Geheimnisthuerei mit einem verborgenen, heiligen Namen, nichts von der öden kabbalistischen Spielerei mit Substituten und Permutationen, nichts von dem geheimnisvollen Gemurmel und Geflüster der professionellen Zauberer. In dem einfachen, schmucklosen Gebrauch des Jesus-Namens zeigt sich die Zuversicht und Gewissheit des christlichen Glaubens. Selbst bis in dieses Gebiet, das, im Grunde ihm durchaus fremd, im wesentlichen nur seiner Peripherie sich angelagert hat, reicht das Evangelium mit seiner reinigenden und läuternden Kraft. —

Das Gebet „im Namen Jesu". — Unsere Untersuchung der Wertung und des Gebrauchs des Jesus-Namens im alten Christentum würde unvollständig sein, wenn nicht noch auf eine Erscheinung Rücksicht genommen würde, die schon sehr früh in der Kirche auftaucht: die Verwertung des Namens Jesu im Gebet, das Gebet im Namen Jesu. Es handelt sich nicht um das Gebet zu Jesus, das schon früh in der Christenheit aufkommt: vielmehr kommt hier nur das (Bitt- und Dank-) Gebet zu Gott im Namen Jesu in betracht. Im 1. Teil des Buches p. 68 ff. u. 77 ff. ist nachgewiesen, dass *εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ.* Eph. 5 20 (Kol. 3 17), *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν.* Jesu Joh. 14 13. 14 u. s. zweifellos bedeuten: danken, bitten unter Nennung, Anrufung des Namens Jesu.

Welchen Sinn hat das Nennen des Namens Jesu im Gebet zu Gott, namentlich in der ältesten Zeit? in welcher Form geschah es? und in welchem Verhältnis steht diese Verwendung des Namens Jesu zu der oben dargestellten? —

Diese Fragen müssen wir zum mindesten stellen, wenn auch eine sichere Beantwortung wenigstens für die Zeit des n. T. von vornherein sehr schwierig erscheint.

Für die spätere Zeit scheinen mir die Bedeutung des

1) Etwas anders in der Gnosis und in späteren Ausartungen des Jesus-Namenglaubens.

Gebets im Namen Jesu und sein Verhältnis zu dem uns bekannten Namengebrauch allerdings ziemlich klar zu sein. Bezeichnend ist eine schon im I. Teil zitierte Äusserung des Chrysostomus in seinen Homilieen über das Joh.-Ev. zu 14_{13} (Migne, 59 p. 402): *Τί δέ ἐστιν· ἐν τῷ ὀνόματί μου; ὅπερ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει*[1]). Unser Kanzelredner setzt demnach das *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν.* Jesu, von dem das Ev. redet, völlig gleich mit dem Gebrauch der Formel: *ἐν τῷ ὀνόματι*, wie er Act. 3_6 vorliegt. Das Aussprechen dieser Formel ist für ihn und seine Zeit schon ein „bitten im Namen Jesu". Damit harmoniert die schon oben p. 254 f. gemachte Beobachtung, dass der Gebrauch des Namens Jesu beim Wunderthun u. s. w. als ein *ἐπικαλεῖσθαι*, als ein Anrufen des Namens Jesu erscheint[2]). Damit steht ferner in Übereinstimmung, dass auch in formulierten vollständigen Gebeten das „Beten im Namen Jesu" einfach so sich vollzieht, dass die Formel „im Namen Jesu"[3]) (oder, cf. unten, „durch Jesum Christum . . ."), oft ohne organischen Zusammenhang, eingefügt oder angehängt wird; z. B. Wobbermin, Altchristl. liturg. Stücke Nr. 5 am Schluss; Act. Joh. (Bonnet II) c. 11. Ja, die ursprüngliche Bedeutung dieser Wendung hat sich so sehr verloren, die Phrase wird so sehr zur Formel, dass sie sogar in Gebeten an Jesus selbst (*ἐν τῷ σῷ ὀνόματι, ἐν ὀνόματί σου*) erscheint; vgl. Act. Thomae (ed. Bonn.) 38_{21}, 81_{15}, $82_{9.10}$.

Auch der Wert oder die Bedeutung dieser Formel im Gebet, dieses „Betens im Namen Jesu" ist in späterer Zeit zweifellos. Die Worte haben zum mindesten für die Gemein-Anschauung, aber keineswegs nur für sie, einen magischen Sinn; man verknüpft mit ihnen irgendwelche Vorstellung zauberhafter Wirkung für den Erfolg des Gebets, vermutlich die Vorstellung einer zauberhaften Wirkung auf Gott. Das ist um so sicherer, als selbst ein Theologe wie Chrysostomus, eben-

---

1) Noch deutlicher Theophylakt zu derselben Stelle: *Δείκνυσι γὰρ ἡμῖν ἐνταῦθα τὴν μέθοδον τῆς θαυματουργίας. διὰ γὰρ αἰτήσεως καὶ προσευχῆς καὶ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ θαυματουργεῖν τις δύναται.*

2) Dieselbe Formel, *ἐν τ. ὀν.*, kann als eine Art Gebet erscheinen und als einfache Zauberformel gebraucht werden.

3) Natürlich mit mannigfachen Variationen und Erweiterungen.

falls in den Homilieen über das Joh.-Ev., zu Joh. 16 23 (Migne 59, p. 428) bemerkt: *τί δέ ἐστιν· ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε; οὐ δεήσεσθε μεσίτου, ἀλλ' ἀρκεῖ τὸ ὄνομα μόνον εἰπόντας πάντα λαβεῖν!* — Dabei ist die vermutlich ursprüngliche Bedeutung des *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν. Ἰησοῦ* wenigstens in theologischen Kreisen noch nicht ganz vergessen [1]).

Wie weit diese Anschauungen hinaufreichen, sind wir genau festzustellen, soweit ich sehe, nicht in der Lage. Spuren derselben sind zum mindesten bei Irenaeus schon vorhanden [2]). Wenn Irenaeus an der schon mehrfach erwähnten Stelle [3]) sagt: sed munde et pure et manifeste orationes dirigentes (-gens) ad dominum qui omnia fecit et nomen domini nostri Jesu Christi invocans, so umschreibt er doch damit offenbar das *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν.* Jesu. Unmittelbar vorher, im selben Zusammenhange, aber spricht er von dem Wunderthun „im Namen Jesu"; und unmittelbar nachher redet er ganz zweifellos von der Wunderkraft des Namens Jesu [4]).

Wir müssen also schon sehr früh die oben charakterisierte Fusion der fraglichen Vorstellungen, des magischen Gebrauchs des *ὄνομα Ἰησοῦ* und des „betens im Namen Jesu" annehmen, — vorausgesetzt, dass überhaupt eine reinliche Trennung je vorhanden war. —

Wie steht es zur Zeit des neuen Testaments? d. h. wie steht es bei Paulus und bei Johannes? Nur sie kommen ja in betracht; die fraglichen Stellen sind Joh. 14 13. 14. 15 16. 16 24. 26 und Eph. 5 20 (Kol. 3 17).

Wir werden gut thun, uns vor einer voreiligen Vermengung und Identifizierung der bei Paulus und Joh. etwa vorhandenen Vorstellungen zu hüten. Wir müssen die Fragen, was Paulus und was der 4. Evangelist unter der Verwendung des Namens Jesu im Gebet verstanden, getrennt behandeln.

a) Paulus. — Genau genommen, spricht P. [5]) von einem

1) Cf. Orig. *περὶ εὐχῆς*; insbesondere c. XV.

2) Vermutlich bereits im Joh.-Ev. und bei Paulus; cf. weiter unten.

3) II 49 3.

4) Si itaque et nunc nomen domini nostri J. Chr. beneficia praestat.

5) Vorausgesetzt, dass die von mir vorgezogene Erklärung von Phil. 2 10. 11 die richtige und im andern Falle nicht etwa die 2. Möglichkeit zu wählen ist, cf. oben I p. 66 ff.

Gebet „im Namen Jesu" überhaupt nicht, sondern nur vom εὐχαριστεῖν ἐν ὀν. Jesu. Der Begriff selber findet sich obendrein auch nur an der vermutlich deuteropaulinischen Stelle Eph. 5 20; indes ist die Sache doch deutlich genug Kol. 3 17 vorausgesetzt.

Was ergiebt sich zunächst aus der paulinischen Stelle Kol. 3 17? — Die Leser sollen alles, was sie auch nur thun in Worten oder Werken, im Namen des Herrn Jesu thun. Nach den Untersuchungen des 1. Teils ist als Fundament jeder näheren Erklärung sicher, dass ἐν ὀνόματι bedeutet: bei, unter Gebrauchmachung, Nennung des Namens Jesu. Die Christen sollen also bei allem Thun und Sagen den Namen des Herrn Jesus irgendwie gebrauchen, nennen. Nach dem näheren Zusammenhang haben wir uns dieses Nennen genauer als ein dankendes, dankbar frohes Nennen, Ausrufen oder auch Bekennen vorzustellen.

Weiter kommen wir vielleicht durch ein genaueres Verständnis der Worte εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ. Dieselben enthalten eine Erläuterung bzw. nähere Bestimmung zu πάντα ἐν ὀνόματι etc. Dabei ist wohl zu beachten, dass der Nachdruck durchaus auf dem δι' αὐτοῦ liegt, das (cf. p. 68 f.) antithetisch zu verstehen ist. Mit dieser Bemerkung kehrt der Verf. zu dem zurück, was ihm im ganzen Brief vor allem am Herzen liegt, zur Bekämpfung jeder Engelverehrung: der Gegensatz ist offenbar δι' ἀγγέλων. Durch dies δι' αὐτοῦ erhält der Zusatz seine charakteristische Spitze: viel mehr als auf das εὐχαριστεῖν kommt es dem Verf. auf das δι' αὐτοῦ an. Daraus folgt, dass der Zusatz wesentlich auf das ἐν ὀνόματι . . . blickt: δι' αὐτοῦ und ἐν ὀνόμ. κ. 'Ιη. entsprechen einander sachlich.

„Indem ihr dabei (oder dadurch) durch ihn Gott dem Vater dankt." Das Thun im Namen Jesu, oder besser: das Nennen des Namens Jesu bei allen Handlungen und Worten wird demnach näher charakterisiert als Dank gegen Gott durch Jesus. Indem die Christen bei allem Thun den Namen des Herrn Jesus nennen, danken sie durch ihn Gott dem Vater.

Wir müssen deshalb weiter fragen: was heisst εὐχαριστεῖν διὰ 'Ιησοῦ?

Als Parallele hierzu bietet sich in den paulinischen Briefen Röm. 1 8— εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ und 7 25

χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Zweifellos ist an der ersten Stelle διὰ Ἰησ. mit εὐχαριστῶ zu verbinden. Εὐχαριστεῖν διὰ Ἰησ. aber heisst — das ist m. E. das Nächstliegende, um nicht zu sagen Selbstverständliche —: danken durch Jesus als den Vermittler. Jesus Christus ist als der gedacht, welcher den Dank an Gott übermittelt [so Orig., Theophyl., Hofm., Godet]; vgl. I Petr. 2 5. 4 11. Es ist mir nicht wohl verständlich, wie man von dieser m. E. sich unmittelbar darbietenden Erklärung absehen und den Gedanken ausgesprochen finden kann, die Danksagung sei durch Jes. Chr. vermittelt, insofern das, wofür gedankt werde, durch ihn vermittelt sei (Lipsius, Weiss). Dass dieser Gedanke vielmehr erst eingetragen werden muss, scheint mir klar. Indes wenn die Exegese hier strittig ist, so müssen wir von Kol. 3 17 selber aus operieren. Wir können es um so mehr, als hier noch eine besondere Handhabe zur Erklärung sich bietet, nämlich die Antithese, in der das δι᾽ αὐτοῦ zu einem zu supplierenden δι᾽ ἀγγέλων steht. Was aber „danken durch Engel" bedeutet, wissen wir — aus der jüdischen Engelanschauung [1]). Denn wenn auch die koloss. Irrlehrer wohl als Heiden zu denken sind, so stammt doch ohne allen Zweifel das eine Charakteristikum ihrer Lehre, die Engelspekulation und -verehrung, aus dem Judentum und zwar aus essenisch gefärbtem Judentum. Dort aber sind die Engel, als Mittler zwischen Menschen und Gott, auch als Mittler, als Übermittler des Gebets gedacht.

Danach scheint es mir, abgesehen davon, dass der Ausdruck selbst es nahelegt, ganz klar, dass δι᾽ αὐτοῦ bedeutet: durch seine Vermittlung, durch Jesus als den Über-Ver-mittler des Dankes, als den Hohenpriester [2]). Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass dieser Gedanke unmittelbar dem entspricht, was der Kol.-Br. immer wieder einschärfen will, nämlich der alleinigen, absoluten Mittlerschaft Jesu Christi, des Hauptes aller Kreaturen: Jesus ist der Mittler der Schöpfung und der Erlösung, auch unseres Dankes gegen Gott [3]). —

---

1) Cf. oben p. 179. 2) Cf. Orig., περὶ εὐχῆς X 2.

3) Derselbe Sinn ist dann natürlich auch für Röm. 1 8. 7 25 anzunehmen. In der Stellung Jesu als des κύριος zur Rechten Gottes ist die sachliche Möglichkeit dieser Erklärung auch für den Römerbr. gegeben, vgl. Röm. 8 34.

Nun ist nach unserer Stelle das Thun im Namen Jesu, oder genauer: die Verbindung allen Thuns mit dem Nennen des Namens Jesu als ein *εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ* zu verstehen und zu würdigen: indem der Name Jesu bei diesem oder jenem Thun genannt wird, wird Gott durch Jesum Dank dargebracht. Also erfolgt das Danken durch Jesum mit dem Nennen seines Namens. — Der Sinn dieses Namennennens ist demnach ganz klar der, dass Jesus beim Dankgebet als der genannt, erwähnt wird, der das *εὐχαριστεῖν* vermittelt, oder: dass er angerufen wird als der, der den Dank vermitteln soll. Damit kommen wir von einer anderen Seite zu dem gleichen Resultat, das wir Teil I auf rein exegetischem Wege feststellten, nämlich dass das *διὰ Ἰησ. Χρ.* sich vollziehe unter Nennung dieses Namens.

Dass mit dem Nennen des Namens Jesu ein Anrufen Jesu behufs Vermittlung des Dankes an Gott gemeint sei, werden wir dann als um so wahrscheinlicher anzusehen geneigt sein, wenn wir wieder auf die jüdische Parallele achten. Dem Glauben an die Vermittler-Stellung der Engel entsprach im späteren, namentlich dem nicht puristischen Judentum eine *θρησκεία* der Engel [1]), eine Anrufung; der betr. Engel, dessen Vermittlung man gerade wünschte, musste angerufen, genannt werden. —

In gleicher Weise ist dann auch Eph. 5 20 zu verstehen: indem ihr allezeit für alles dankt unter Nennung des Namens unseres Herrn J. Chr., d. h. unter Hinweis auf den Namen Jesu als des Vermittlers des Dankes oder unter Anrufung des Namens Jesu behufs Übermittlung des Dankes.

In welcher Weise dieses Nennen des Namens Jesu im Dankgebet in der paulinischen Praxis des Näheren sich vollzog? Wir können es nicht sagen. Ob es eine Art Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn war, ob ein kurzer Anruf an Jesus, ob es nur die Formel *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* oder eine andre war, wir wissen es nicht. Jedenfalls hat sich sehr früh eine Formel entwickelt. Und zwar einmal *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, cf. bereits oben p. 71 ff. Durch diese Formel, mechanisch oft angehängt, drückte man die obigen Gedanken aus; sie findet sich bereits in der Doxologie des Römerbriefs 16 27 [2]); ferner vgl. Jud. 25.

1) Cf. oben 177 ff.

2) Die Erklärung wie sie z. B. bei Meyer-Weiss, Lipsius u. a. sich

I Clem. 58 2; 65 2; 61 3; ibid. im Gruss; Didache IX 4. Eine andere Formel war *ἐν (τῷ) ὀνόματι Ἰησοῦ (Χρ.)*. — Ich bin geneigt, bereits Kol. 3 17 anzunehmen, Paulus habe bei dem *πάντα ἐν ὀν. κυρ. Ἰησ.* einfach an den Gebrauch der Formel „im Namen Jesu" gedacht, in der dann in Abkürzung die oben entwickelten religiösen Vorstellungen enthalten wären. Man ist zu dieser Vermutung um so mehr berechtigt, als hier an ein förmliches Gebet nicht gedacht zu sein scheint, sondern an eine einfache Nennung des Namens bei dieser oder jener Handlung, — wie es später jedenfalls so verstanden und geübt worden ist. Wir würden also schon eventuell bei Paul. einen formelhaften Gebrauch der Worte *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* anzunehmen haben.

Von einem „bitten im Namen Jesu" lesen wir bei P. zwar nichts, aber nach dem Obigen scheint mir die Annahme keinem Bedenken zu unterliegen, dass P. auch ein „bitten" im N. J., d. h. unter Berufung auf ihn als den Mittler oder unter Anrufung Jesu als des Mittlers, kannte. —

In welcher Beziehung stand nun dieser Gebrauch des Namens Jesu zu dem oben geschilderten? Dass Paulus die magische Verwendung des Jesus-Namens, bei Krankenheilungen, Exorzismen und sonstigen Wundern, gekannt, vielleicht für sich selbst hat gelten lassen, ist oben wahrscheinlich gemacht. Dieses „Danken im Namen Jesu" scheint indes nach der gegebenen Erklärung für Paulus zunächst nicht damit zusammenzuhängen.

Aber allerdings nur: zunächst. Dass von hier dorthin nur ein ganz kleiner Schritt war, dürfte klar sein, wenigstens für die weniger geläuterte Auffassung der Masse. Jedenfalls und namentlich sobald die Formel *διὰ Ἰησ. Χρ.* bzw. *ἐν ὀν. κυρ. Ἰησ.* sich gebildet hatte. Mit der Bildung und dem Gebrauch einer derartigen stereotypen Formel ist der erste Schritt zu einem magischen Verständnis, zu dem Glauben an eine Wirkung durch die Formel an sich, gethan. Dieselbe Formel, die ein Paulus noch als eine Art Anrufung Jesu ge-

---

findet, erscheint mir höchst unwahrscheinlich. Dagegen wird die Sache bei der obigen Auffassung einfach und klar, cf. Jud. 25 und die andern oben zitierten Stellen.

brauchen konnte und vielleicht gebraucht hat [1]), ohne den Gedanken an eine mechanische Wirkung, konnte und musste, bei der damaligen Namenanschauung, von mehr mit Aberglauben infizierten Gemeindegliedern als magische Formel verstanden werden. Damit war aber die Vermengung mit dem oben dargestellten Namenglauben und -gebrauch gegeben [2]). — Das erscheint um so mehr möglich, wenn wir wieder auf die parallele jüdische Erscheinung blicken: wir mussten oben p. 179 bereits vermuten, dass der magische Gebrauch von Engelnamen zum Teil wenigstens gerade mit der hier besprochenen, den Engeln zugeschriebenen Mittlerrolle zusammenhänge. Auch die frühe Ausbildung der Formeln *διὰ Ἰησ. Χρ.* und *ἐν (τ.) ὀνόματι Ἰησ.* in diesem Sinn erklärt sich leichter, wenn sie sich im Anschluss an bereits auf jüdischem Boden Vorhandenes vollzog. —

b. Johannes-Evangelium. — Ist diese Erklärung des paulinischen „danken im Namen Jesu" richtig, so ist damit von vornherein wahrscheinlich, dass das johanneische *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόμ.* Jesu ähnlich zu verstehen ist. Sicher ist ja nach Teil I, dass *ἐν τ. ὀν. μου* bedeutet: „unter Nennung meines Namens". Bitten im Namen Jesu würde besagen: bitten unter Berufung auf Jesus als den, welcher das Bitten vermittelt, oder unter Anrufung Jesu behufs Vermittlung der Bitte. Bei dieser Erklärung allein ist verständlich die Bemerkung, dass die Jünger bis dahin noch nichts im Namen Jesu gebeten hätten: diese hohenpriesterliche Mittlerstellung hat Jesus natürlich erst nach seiner Verklärung inne. Begreiflich wird damit auch die oben Teil I p. 81 berührte Verwischung der Grenze zwischen dem Gebet an Gott im Namen Jesu und dem Gebet an Jesus selbst: beide gehen in einander über, wenn das Nennen des Namens Jesu im Gebet als eine Art Anrufen Jesu zu denken ist. Damit stimmt dann auch die frühkirchliche (theologische) Erklärung des *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν.*, wie wir sie bei Origenes in seiner schönen Abhandlung *περὶ εὐχῆς* [3]) finden.

Das johanneische „bitten im Namen Jesu" kann vielleicht

1) Ob ganz ohne mechanistische Vorstellungen?

2) Die Entwicklung, wie sie als später vollendet bereits aufgezeigt ist, p. 257 ff.

3) Cf. XV 1; X 2; XI.

so verstanden werden, aber muss und darf es so verstanden werden? Jedenfalls ist noch ein Moment in Rechnung zu setzen. Wie oben p. 80 festgestellt wurde, bezieht sich der 4. Evangelist 14_{13}f. höchst wahrscheinlich auf den, in den christlichen Gemeinden im Schwange gehenden Gebrauch des Jesus-Namens bei Wundern u. s. w. Daraus ersehen wir jedenfalls, wie die Menge der Gemeinde dieses *αἰτεῖν ἐν τ. ὀν.* verstanden haben wird: sie sah das Substantielle des Bittens im Namen J. in dem Gebrauch der Formel „im N. J." im Gebet und verband damit die Vorstellung einer mechanischen, magischen Wirkung. Und der Evangelist selbst? Vielleicht hat er hier in paulinischem Sinn sublimiert; vielleicht aber auch nicht. —

Wenn somit ursprünglich, wenigstens in theologischen Kreisen, z. B. bei Paulus, die Verwendung des Namens Jesu im Gebet mit dem einfach magischen Namengebrauch nicht identisch war, so ist jedenfalls bald eine Vermengung der fraglichen Vorstellungen und Gebräuche eingetreten: offen bleibt, ob für die volksmässige Vorstellung überhaupt jemals eine Unterscheidung vorhanden gewesen ist. — Man wird das Resultat dahin formulieren dürfen: Die Formel „im Namen Jesu", bzw. die dreifache Formel, sofern sie im formulierten Gebet gebraucht wurde, konnte als abgekürzte, konzentrierte, Anrufung Jesu gesprochen und verstanden werden: in der Regel wurde sie als Formel und als magisch wirkend gebraucht und verstanden.

B.

Zweites Kapitel.

Der Name Jesu bei der Taufe.

In der Taufliturgie der armenischen Kirche heisst es in einem Gebet über dem Katechumenen[1]): „Herr Gott, gross und gepriesen von allen Kreaturen, unter deinen allmächtigen und furchtbaren Namen sich flüchtend[2]) hat dieser dein Diener sein Haupt gebeugt deinem heiligen Namen, dem jedes Knie sich beugt der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen; sodass jede Zunge bekennt, dass du Herr bist, Jesus Christus, zur Ehre des Vaters und des heil. Geistes. Teilhaftig möge dieser werden der Frucht jenes deines furchtbaren Namens, welcher die Nachstellungen des Teufels wegtrieb und des Götzendienstes Schlechtigkeit und alle teuflischen Schlingen hemmte. Blicke auf ihn, Herr, in deiner Milde und durch die allmächtigste Anrufung deines Namens über ihm[3]) verscheuche von ihm weit die geheimen Gedanken, Worte und Werke, die von den unreinen Geistern stammen, und jeden Betrug, durch den die heimtückischen Dämonen die Menschen zu täuschen und zu verderben pflegen, sodass sie durch deine siegreiche Kraft erschreckt, erdrückt und durch unsichtbare Qualen gepeinigt werden .... Erfülle ihn

1) Nach der lateinischen Übersetzung bei Assemanus, Codex liturgicus I, p. 170 f.

2) Vgl. in der griechischen Liturgie (Euchol. Graec. ed. Goar 1647, p. 335): *τὸν καταξιωθέντα φυγεῖν ἐπὶ τὸ ἅγιον ὄνομά σου καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν πτερύγων σου διαφυλαχθῆναι.*

3) per potentissimam tui (nominis?) super eum invocationem.

selbst mit himmlicher Gnade und erfreue ihn durch deinen allerbesten Namen . . . ." In einer Taufordnung derselben Kirche wird bei der Weihe des Taufwassers die Wirkung der Taufe bzw. des Namens so beschrieben [1]: . . . et mitte dona tua et benedictionem sicut misisti super Jordanem magnam fortem beneficam salvificationem et piissimam fortitudinem crucis tuae, ut tremens fugiat et dissolvatur Satanas immundissimus cum maligno dolo suo ab ista creatura tua. Quia invocamus, domine, nomen tuum sanctum magnum gloriosum et mirificum contra adversarium ut timore virtutis tuae dissolvatur et a signo crucis tuae expulsus fugiat immundus spiritus maligni(?) conteratur et efficiatur imbecilis a victorioso nomine tuo virtus inimici et cum insidia sua abscondat se in aquis demon tenebrosus et non audeat descendere in hanc aquam, in qua baptizatur hic servus tuus. Deprecamur te, domine deus noster, ut dispellas et expellas demonem deceptionis, ut dissolvatur et infirmetur a victorioso nomine tuo, ...

Diese liturgischen Stücke, deren Inhalt bei weitem älter ist als ihre vielleicht ziemlich junge litterarische Fixierung, enthalten im allgemeinen, von Einzelheiten abgesehen, die Antwort auf die Frage, die wir nunmehr von neuem stellen: welche Bedeutung hatte in der ältesten Christenheit die Nennung des Namens Jesu, bzw. die später an ihre Stelle tretende dreifache Formel [2], bei der Taufhandlung?

---

1) Assem. II, p. 207.

2) Durch meine Untersuchung (vgl. I) ist strikte bewiesen, dass in der ältesten Zeit nur der Jesus-Name, nicht die trinitarische Formel gebraucht worden ist. Wer die Quellen gelten lassen will, muss das anerkennen. Die gegenteilige Ansicht sollte m. E. der Widerlegung nicht mehr bedürfen. Erst gegen Ende des 1. Jahrh. kam die trinitarische Formel in Gebrauch und hat dann allerdings ziemlich rasch, wie es scheint, das Gebiet der Kirche erobert, ohne indes den Gebrauch der einfachen Formel völlig zu verdrängen und zu diskreditieren. Noch im 3. und 4. Jahrh. kam die Taufe mit der einfachen Formel vor und wurde von der katholischen Kirche z. T. als giltig angesehen, vgl. u. a. Liber de rebapt. 7, Ambros. de spiritu sancto I3. Was das ursprüngliche war, hatte nach und nach den Anstrich des

Aber wie können wir diese Frage beantworten und wie kommen wir gerade zu der in den zitierten liturgischen Stücken enthaltenen Antwort? Die Quellen versagen ja eine direkte Antwort, wie festgestellt wurde. Es sind im wesentlichen die Resultate unserer Untersuchung in A, die eine Erledigung der Frage ermöglichen und die Antwort durchaus sicher stellen.

Wir sahen, dass schon in den ersten Anfängen des Christentums der uralte Namenglaube sich des Namens Jesu bemächtigte und ohne besondere Veränderung seines Inhalts in den Kreisen der Jesusreligion ein neues Leben fand. In mannigfachster Weise wurde der Name Jesu benutzt, bei aussergewöhnlichen Handlungen, bei den Bethätigungen des Geistes, im Kultus, beim Gebet und schliesslich im Privatleben. Wir konnten feststellen, welche Vorstellungen man mit diesem Gebrauch verband. Finden wir nun in den gleichen Kreisen den Brauch vor, bei der Taufe in feierlicher Weise den Jesus-Namen zu nennen, so müssen wir — bis ausdrückliche Beweise des Gegenteils erbracht werden — annehmen, dass hier nur ein Spezialfall des allgemeinen Gebrauchs und der allgemeinen Anschauung von der Bedeutung dieses Gebrauchs vorliegen kann. Das heisst aber: die feierliche Nennung des Namens Jesu bei der Taufe ist nicht eine nur sinnbildliche Form, etwa, beispielshalber, für das Bekenntnis zur Messianität Jesu, sondern ist mit realen, mystischen, geheimnisvollen Wirkungen verbunden gedacht; die Wirkungen aber müssen mutatis mutandis ähnliche sein wie die, die sonst dem Gebrauch dieses Namens zugeschrieben werden: reale Besitzergreifung durch die Macht, die durch den Jesus-Namen bezeichnet ist, Versiegelung, innige Verbindung mit dem Träger des Namens, Vertreibung aller feindlichen Mächte, Weihung und Begeistung. Dies — allgemeine — Resultat ist ganz unanfechtbar. Da wo die oben (A) geschilderte Verwendung und Wertung des Jesus-Namens herrschte, muss die Verwertung bei der Taufe einen ähnlichen Sinn gehabt haben. Dies

---

Ketzerischen erhalten. — Vgl. übrigens Conybeare, The Eusebian form of the text Mt. 28 19 (Ztschr. f. d. nt. W. 1901, 275 ff.).

Resultat muss als sicher gelten, bis eine andre Bedeutung klar nachgewiesen ist: das aber wird schwer möglich sein. —

Unsere Aufgabe ist indes damit noch nicht erledigt. Ist unser Resultat auch zweifellos sicher gestellt, so ist es doch zum Teil durch einen Schluss gewonnen: zur Ergänzung müssen wir die Frage aufwerfen, ob nicht noch sonstige historische Momente vorhanden sind, die jenes Resultat bestätigen (1.). Auch ist dasselbe bisher noch etwas allgemein gehalten: wir müssen wenigstens den Versuch machen, ob die Bedeutung des Namengebrauchs sich nicht noch etwas genauer bestimmen lässt (2.).

Hinsichtlich der 1. Frage würden u. a. (indirekte) Hinweise auf die Notwendigkeit und Bedeutung der Taufformel in betracht kommen. Sodann aber ist die altchristl. Anschauung von der Taufe ins Auge zu fassen. Und zwar zunächst die Vorstellung vom allgemeinen Wesen der Taufhandlung: eine gewisse Bestätigung unseres obigen Resultats würde darin liegen, wenn der Taufe mystische, sakramentale Wirkungen beigelegt wurden. Bei einer Taufe, die nur als Sinnbild oder Symbol galt, würde die oben skizzierte Anschauung von der Bedeutung der Formel zwar nicht unmöglich, aber doch weit weniger wahrscheinlich sein. Wichtiger aber ist die Erprobung unseres Resultats durch die Frage, in welchem Verhältnis die genauere Vorstellung von der Wirkung der Taufe zu der allgemeinen Anschauung von der Wirkung des Jesus-Namens (cf. A.) steht: wenn beide harmonieren bzw. einander ergänzen, ist damit eine wertvolle Bestätigung für meine Auffassung gegeben.

Mit der Prüfung dieses letzten Punktes wäre im wesentlichen auch die 2. der oben gestellten Aufgaben gelöst. Denn eine genauere Bestimmung der Bedeutung des Jesus-Namens bei der Taufe, soweit und wenn sie überhaupt möglich ist, wird unter den obwaltenden Quellenverhältnissen, neben den allgemeinen Vorstellungen des Namenglaubens, im wesentlichen von dem abhängen, was als Wirkung der Taufe anzusehen ist.

Eine Trennung der beiden Aufgaben ist also nicht zu empfehlen.

Worauf es hiernach vor allem hinausläuft, ist eine Beleuchtung des Problems im Licht der altchristl. Vorstellungen vom Wesen und von der Wirkung der Taufe. Die Voraussetzung dafür ist die genauere Kenntnis der altchristl. Taufe in.

dem Zeitraum, auf den es uns hier ankommt, also in den 2 ersten Jahrhunderten, besonders in neutest. Zeit. Damit stehen wir aber vor einer nicht geringen Schwierigkeit. Denn über der altchristl. Taufe liegt ein Dunkel, das bisher nur an wenigen Stellen notdürftig gelichtet werden konnte. Wir wissen wenig über sie. Ja, es ist charakteristisch, man hat sich im grossen und ganzen auch wenig mit der Erforschung der ältesten Taufgeschichte befasst. Der Grund ist vor allem in der Dürftigkeit der Nachrichten zu suchen, aber auch, und zwar m. E. zum nicht unbedeutenden Teile, in der Unzulänglichkeit der Methode, mit der man verfuhr. Diese Unzulänglichkeit besteht vor allem in der Isolierung dieser Erscheinung des christl. Lebens überhaupt und in der unangemessenen Behandlung der sie betreffenden Einzelnachrichten. Bis zu einem gewissen Grade wird die Anfangsgeschichte der Taufe (etwa bis Ende des 2. Jahrh.) wegen der Lückenhaftigkeit der Quellen ja freilich immer im Dunkel bleiben. Aber man wird dies Dunkel hier und da mehr als bisher dann, aber auch nur dann lichten können, wenn man 1) die ganze Erscheinung ihrer bisherigen Isolierung entnimmt, sie in den grösseren religionsgeschichtlichen Zusammenhang stellt, in den sie hineingehört, und in dessen Licht betrachtet, 2) die einzelnen Äusserungen über die Bedeutung der Taufe, die uns bei den theologischen Repräsentanten des Christentums der beiden ersten Jahrhunderte begegnen, nur so verwertet, wie sie es verdienen, nämlich als einzelne Wellenköpfe eines Stromes, dessen Art und Lauf an ihnen allein nicht erkannt werden kann.

In diesem Zusammenhang kann ich diese Forderung nur kurz erklären und begründen. Ich begnüge mich mit einem kurzen Hinweis auf das eigenartige Bild, das die neutest. Quellen ohne weiteres dem unbefangenen Auge darbieten. Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht.

Es dürfte überflüssig sein, von neuem zu zeigen, dass die direkte Einsetzung der Taufe durch Jesus, wie sie Mt. 28 erzählt wird, geschichtlich unhaltbar ist. Aber auch eine ausdrückliche Sanktionierung des etwa schon vorhandenen Brauches durch Jesus ist nach den Quellen wenig wahrscheinlich. Und doch ist die Taufe sehr früh, wie es scheint, von Anfang an in der Gemeinde vorhanden. Paulus setzt sie als durchaus selbst-

verständlich voraus, wie er denn auch selbst getauft ist. Wie kommt die Taufe in die junge christliche Gemeinde und zu solchem Ansehen, wenn sie vom Begründer weder eingeführt noch bestätigt ist? Ist's eine Institution der Jünger? Waren es essenische Kreise, die sie einführten? Wir wissen es nicht. Man hat nach allem den Eindruck, eine Institution vor sich zu haben, die von selbst in der Gemeinde wuchs, für sie ohne weiteres verständlich war und ihr notwendig erschien.

Höchst bezeichnend für diesen Charakter der ältesten Taufe und uns zugleich etwas weiter führend ist die Haltung Pauli. Unverkennbar spricht der Apostel I Kor. 1 von der Taufe mit einer gewissen Geringschätzung. Das Taufen gehört nicht zu den unbedingten Obliegenheiten eines Apostels. Der Herr hat ihn damit nicht beauftragt. Kaum würde Paulus so gesprochen haben, wie er es hier thut, wenn er in der Taufe eine direkte Institution des Herrn gekannt hätte. Ganz deutlich charakterisiert er sie damit als eine Erscheinung, die eine solche Wurzel nicht hatte und nicht nötig hatte. Charakteristisch ist ein Vergleich mit der Haltung Pauli gegenüber dem Herrenmahl: da operiert er mit der Überlieferung vom Herrn her. Man hat hier, wie auch noch später in der altchristl. Litteratur, den Eindruck, dass als spezifisch christl. Kultushandlung nur, zum mindesten weit mehr als die Taufe, das Herrenmahl angesehen wird. Bei alledem ist die Taufe für Paulus wichtig; er hat sie vorgefunden und findet sich in seiner Weise mit ihr ab.

Wir haben somit allen Grund, die Taufe nicht als eine von Jesus oder andern einzelnen Autoritäten eingeführte Institution, sondern als eine Erscheinung zu beurteilen, die in der Gemeinde unwillkürlich gewachsen ist[1]). Dann aber kann sie ihre Wurzeln nur haben in dem natürlichen Boden, auf dem die Gemeinden wuchsen und standen. Wir dürfen sie dann nicht als spezifisch christlich isolieren, wir können sie nur verstehen im Zusammenhang mit ähnlichen Erscheinungen der zeitgeschichtlichen Umgebung, — ohne dass ihre Eigenart deshalb ohne weiteres ge-

1) Wie sehr dieser Brauch und seine Entwicklung Sache der Gemeinde und der Gemeindefrömmigkeit waren, zeigt m. E. in interessanter Weise I Kor. 15$_{29}$ die Thatsache, dass, offenbar ohne Veranlassung und Zuthun des Paulus, in Korinth die Taufe für Tote sich entwickelt hat; und Paulus inhibiert sie nicht.

leugnet werden müsste. Konkret und kurz: wir müssen die christl. Taufanfänge hineinstellen in den grossen Taufstrom, der, in Babylonien entsprungen, sich in das Ostjordanland und seine religiösen Gemeinschaften und ins Judentum ergossen hat, wie wir andererseits für die spätere Entwicklung die Reinigungs- und Sühnriten des griechisch-römischen Heidentums heranziehen müssen. — Nur an einem allerdings wichtigen und grundlegenden Punkte mag die Notwendigkeit dieses und die Unzulänglichkeit des bisher üblichen Verfahrens illustriert werden.

Durchgehends knüpft man bei der Erforschung der ältesten Taufgeschichte an die Johannes-Taufe an. Sie gilt als klar erkennbare geschichtliche Grösse, als das sichere *δὸς ποῦ στῶ*, von dem man ausgehen zu können meint. Nach rückwärts gegenüber den jüdischen Reinigungs- und Taufgebräuchen wird ein tiefer Einschnitt gemacht. Die jüdischen Waschungen, auch die Proselytentaufe, beseitigen nur körperliche Unreinheit, betreffen nur levitische, kultische Unreinheit: die Johannes-Taufe dagegen liegt auf moralischem Gebiete, sie richtet sich auf Vergebung der Sünden. Ihrem Wesen nach ist sie Busstaufe, und zwar Symbol der Busse im Hinblick auf die Nähe des Reiches Gottes. An sie knüpft man die christliche Taufe an. Sie bringt und giebt, was jene nur verheisst, sie ist die Erfüllung, während jene nur vorbereitende Verheissung ist, — nach den einen als Sakrament von Jesus selbst eingesetzt, nach den andern von ihm nicht gestiftet, ursprünglich nur Symbol, symbolische Handlung der Aufnahme in die Gemeinde, dann aber zum Sakrament sich auswachsend.

Dieser Ausgangspunkt, wie die auf ihm ruhende Konstruktion, ist unmöglich. Die Johannes-Taufe ist nicht die sichere und feste Grösse, für die man sie hält. Man stützt sich dabei auf die neutest. Berichte über sie als sichere und unantastbare Quellen. Aber dem scharfen Auge kann es nicht entgehen, — was freilich bisher, so weit ich sehe, nicht beachtet ist — dass die evangelischen Berichte über die Johannes-Taufe bereits apologetisch-polemisch beeinflusst und nicht einwandsfreie Quellen sind: das in der späteren Litteratur ganz deutlich hervortretende Streben, die Johannes-Taufe auf Kosten der christl. Taufe in ihrem Wert herabzusetzen, zeigt sich schon in diesen Berichten. Weder die aus ihnen ohne Kritik entnommene Be-

stimmung des Wesens dieser Taufe noch die Bestimmung des Verhältnisses der christl. Taufe zu ihr sind so sicher, als man anzunehmen geneigt ist. Und ebenso fraglich ist der gebräuchliche tiefe Schnitt zwischen Johannestaufe und den jüdischen Waschungen rückwärts. Womit will man sein Recht beweisen? Womit beweisen, dass die jüdischen Taufen nur levitische Unreinheit beseitigen wollten? Je häufiger das Schlagwort der levitischen Unreinheit in ihrem Unterschied von der moralischen begegnet, um so misstrauischer muss man dagegen sein. Wie war denn damals das Verhältnis von Sünde und levitischer Unreinheit? — Kurz, dieser Ausgangspunkt ist sehr prekär. Die Taufe der messianischen Gemeinde kann nicht so von der Johannestaufe und diese nicht so von der jüdischen Taufe und der Taufe der Taufsekten getrennt werden. —

Und noch ein Zweites ergiebt sich aus dem Obigen. Ist die Taufe in erster Linie ein eigentümliches Stück des Gemeindelebens, so ist die Gemeinde auch in erster Linie Trägerin ihrer Entwicklung. Es wäre deshalb das Wichtigste, den Gemeindeglauben hinsichtlich der Taufe zu erforschen. Dafür aber kommen nicht in erster Reihe die Äusserungen der Theologen in betracht. Wie die paulinische Tauflehre ohne Zweifel zu verstehen ist als eine Auseinandersetzung der paulinischen Gedankenwelt mit einem vorgefundenen Stück des Gemeindechristentums, als Paulinisierung einer vorhandenen Grösse — nicht etwa unmittelbar als Wiedergabe des damaligen Gemeinde-Taufglaubens —, so werden wir die in der theologischen Litteratur der beiden ersten Jahrhunderte hie und da auftauchenden Anschauungen von der Taufe und ihrem Wesen zu würdigen haben als mehr oder weniger individuelle Auseinandersetzungen mit einer vorhandenen Grösse, vielleicht als Versuche, dies Stück des Gemeindeglaubens auf die Höhe reinerer christlicher Erkenntnis zu erheben, als Versuche, die an das Gegebene anknüpfen und es noch bis zu einem gewissen Grade erkennen lassen, zugleich aber wieder auf den Gemeindeglauben fördernd einwirken. Sie sind Wellenköpfe, aber nicht der Strom selbst. Dem entsprechend wird man sie bei einer Erforschung der Geschichte der Taufe zu werten und zu verwerten haben. — Den Gemeindeglauben aber wird man im wesentlichen aus den Liturgieen und Cere-

monien und etwa aus den Schriften studieren müssen, die der Masse und ihrem Glauben näher stehen.

Will man also die christl. Taufe in den ersten beiden Jahrhunderten verstehen, so muss man nach rückwärts die vorchristl. und ausserchristl. Taufgeschichte, nach vorwärts die ausgewachsene Taufe, wie sie im 3., 4. und 5. Jahrhundert sich präsentiert, erforschen: in diesen Rahmen sind dann die Bruchstücke der Überlieferung aus den ersten beiden Jahrhunderten einzuordnen; in ihm erhalten sie erst ihre richtige Beleuchtung.

Als ein einzelner Zug in diesem ganzen Bilde wäre die Verwertung des Namens Jesu bzw. der trinitarischen Formel zu studieren und zu zeichnen. Und nur auf diesem Hintergrunde und im Zusammenhang mit ihm kann die Bedeutung des Namens Jesu bei der Taufhandlung ganz erkannt und deutlich gemacht werden.

Es ist klar, dass eine derartige Untersuchung, wie sie den Unterbau für unsere spezielle Frage abgeben müsste, in ihrem ganzen Umfange hier nicht unternommen werden kann. Die Lösung dieser Aufgabe bildet eine Arbeit für sich und würde den Rahmen dieser Arbeit vollkommen sprengen [1]). Ich muss mich hier auf das beschränken, was mit unserer Frage eng zusammenhängt. Es lässt sich dabei nicht vermeiden, dass die Ausführungen einen etwas fragmentarischen Charakter erhalten und dass manches vorausgesetzt werden muss, wofür ich den vollen Beweis erst später bringen kann. —

Im wesentlichen kommen für uns nur die beiden ersten Jahrhunderte in betracht, unser letztes Absehen richtet sich dabei natürlich auf die neutest. Zeit, speziell auf den Gebrauch des (einfachen) Jesus-Namens. Dabei bedarf es wohl keines weiteren Beweises, dass wir den späteren Gebrauch des dreifachen Namens (cf. oben p. 267 Anm. 2) und den des einfachen im wesentlichen als gleichwertig behandeln dürfen. — Um unberechtigten Ansprüchen an die folgende Untersuchung und Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich nochmals ausdrücklich, dass ich nicht

---

1) Ich hoffe, derartige umfassende Untersuchungen über die altchristl. Taufe in nicht allzu ferner Zeit vorlegen zu können.

daran denke, eine vollständige Darstellung der Entwicklung der altchristl. Taufanschauungen zu geben; ich hebe nur heraus, was mit unserer Frage im Zusammenhang steht. Auch darauf verzichte ich hier durchaus, nach der Herkunft der in betracht kommenden Anschauungen (etwa nach dem Zusammenhang mit Mysterienwesen[1]) u. a.) zu fragen.

Nach den obigen Ausführungen dürfte das deutlich sein, dass bei unserer immerhin unvollständigen Untersuchung es sich nicht empfehlen wird, von den Notizen des neuen Testaments über die Taufe auszugehen: sie sind — abgesehen etwa von Paulus — im ganzen recht dürftig und vereinzelt und z. T. theologisch orientiert. Wir müssen zunächst wenigstens versuchen, die Anschauungen der Gemeinde, der Masse, zu erkennen. Und das um so mehr, als die oben (p. 268) bereits im allgemeinen festgelegte Bedeutung des Jesus-Namens bei der Taufe den in betracht kommenden Vorstellungskreis von vornherein als einen wesentlich volkstümlichen kennzeichnet. Wir gehen auch hier von der ausgewachsenen Erscheinung aus und suchen von da zur Erkenntnis der Anfänge zu gelangen.

1) Die katholische und altkatholische Kirche. — Wir werfen zunächst einen Blick in die Taufliturgie der alten Kirche. Die Liturgieen sind eine Hauptquelle für die Kenntnis des volkstümlichen Glaubens und müssten viel mehr als solche gewertet und ausgenützt werden. Denn Liturgieen sind nicht das Werk einzelner, sie werden nicht „gemacht“, sondern sie entstehen und wachsen, und zwar wachsen sie heraus aus dem im wesentlichen untheologischen Boden des Gemeinglaubens. Nicht als ob die Theologie oder einzelne ganz ohne Einfluss auf sie blieben: ein charakteristisches einzelnes Beispiel haben wir in den bereits öfter zitierten liturgischen Stücken, die vermutlich von Serapion von Thmuis

---

1) Cf. dazu Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894; Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien 1896.

gesammelt und z. T. überarbeitet sind[1]; aber derartige theologische Zuthaten sind oft ohne grosse Mühe zu erkennen. —

Nun sind allerdings die ausgewachsenen Taufordnungen der alten Kirche ihrer litterarischen Fixierung nach ziemlich jung. Aber ihr Inhalt ist wenigstens zum grossen Teil zweifellos sehr viel älter. Die liturgischen Gebete gehören nächst den Ceremonien, die sie begleiten und erklären, zu dem Unbeweglichsten und Konstantesten in Religion und Kirche. Ohne Zweifel enthält die altkirchliche liturgische Litteratur grosse bisher noch unbenutzte Schätze für die Kenntnis des Gemeindelebens und -glaubens der älteren Zeit. Leider sind diese Schätze so lange nicht zu heben, als die einzelnen Schichten dieser Litteratur nicht untersucht und von einander geschieden sind. Diese Arbeit ist bislang nicht gethan. Wir dürfen den Stoff deshalb nur mit Vorsicht benützen: aber wir können ihn auf alle Fälle als Illustrationsmaterial verwerten für Anschauungen, deren Vorhandensein in älterer Zeit sich auch sonst nachweisen lässt.

Die ausgereifte Taufordnung bietet ein umfangreiches Ritual, dessen durchaus zauberisch-sakramentaler Charakter keinem Zweifel unterliegen kann. Die ursprünglich einfache Taufhandlung hat sich zu einem wohlgegliederten System von Initiationsriten entwickelt, um das Tauchbad krystallisierte sich nach und nach eine Reihe von liturgischen Handlungen, die dasselbe vorbereiten und abschliessen. Die Wirkung des Sakraments dachte man sich in einzelne Momente zerlegt, die man den einzelnen Riten zuschrieb. Für den Taufakt selbst blieb dabei schliesslich eigentlich keine spezifische Wirkung mehr übrig. Natürlich war eine klare Scheidung zwischen den Wirkungen der einzelnen Riten nicht vorhanden und auch nicht wohl möglich. Im Grunde ist in jedem Einzelritus potentiell die Wirkung des gesamten Prozesses gegeben.

Es sind nun mancherlei Güter und Gaben, die man nach den Gebeten der Taufliturgieen der Prozedur der Taufe zuschreibt. Das aber ist zweifellos, dass im Mittelpunkt die Mitteilung des Geistes, die „Heiligung“ steht: sie ist

1) Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, T U, N. F. 2; vgl. dazu die Abhandlung von Drews: Über Wobbermins „Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens“ ZKG. 1900.

im eigentlichen Sinn die Gnade der Taufe. Ihre Voraussetzung und unbedingte Ergänzung aber ist die Befreiung vom Teufel, seiner Schar, den Dämonen, und seinen Werken. Geist und Dämonen sind einander ausschliessende Gegensätze: wo der Teufel und die bösen Geister wohnen, hat der Geist Gottes keine Stätte[1]) und umgekehrt. Aber es giebt auch keinen neutralen Zustand: *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ὁ μὲν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ πεπλήρωται, ὁ δὲ τῷ ἀκαθάρτῳ· καὶ οὐχ οἷόντε φυγεῖν αὐτῶν ἑκάτερον, εἰ μὴ ἐναντίον τι πάθωσιν,* Const. Apost. VI 27. Wo der Geist nicht die Herrschaft hat, haben sie die Dämonen; und wo sie den Platz räumen, zieht der Geist ein. Die Vertreibung der Geister ist die negative, die Gabe des Geistes die positive Wirkung der Taufe: das eine ist von dem andern nicht zu trennen. *Πᾶς δὲ βεβαπτισμένος κατὰ ἀλήθειαν τοῦ μὲν διαβολικοῦ πνεύματος κεχώρισται, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἐντὸς καθέστηκε,* Const. Apost. VI 27. Und zwar hat man bei den meisten Ritualen den Eindruck, dass das Hauptgewicht auf die Beseitigung der Herrschaft der bösen Mächte gelegt wird. Ihre Vertreibung ist der Zweck der langen Prozedur, die dem Tauchbade vorangeht. Dem Exorzismus dienen nämlich nicht nur die eigentlichen exorzistischen Gebete und die Abrenuntiatio, sondern auch alle übrigen liturgischen Akte, die voraufgehen: Anblasen, Signation, Salzgenuss, Handauflegung, Salbung mit dem exorzistischen Öl. Instruktiv ist es, z. B. an der Hand des koptischen Rituals für die Katechumenatsakte (vgl. Assem. I p. 141 ff.) zu verfolgen, wie alles liturgische Handeln vor der Untertauchung auf diese negative Wirkung abzielt. — Und es ist nur natürlich, dass die Reinigung von den Dämonen so im Vordergrunde steht. Denn das ist ja

---

1) Vgl. beispielshalber Orig. Hom. in Num. VI 3 (Migne 12 p. 608): Requiescit enim spiritus dei in iis qui mundo sunt corde et in iis qui purificant animas suas a peccato: sicut e contrario non inhabitat in corpore subdito peccatis etiamsi habitavit aliquando in eo. Non enim potest spiritus sanctus consortium pati et societatem spiritus mali . . . . Cui (scil. spirit. mal.) utique cum locus datur et recipitur a nobis per cogitationes malas et concupiscentias pessimas, contristatus et ut ita dicam coangustatus fugatur de nobis spiritus sanctus. Const. Apost. VI 27: *σὺ οὖν, ὦ γύναι, (καθὼς λέγεις) εἰ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀφέδρου κενὴ τυγχάνεις τοῦ ἁγίου πνεύματος, τοῦ ἀκαθάρτου πεπλήρωσαι.*

das Kennzeichen und Wesen des Ungläubigen, des Nicht-Christen, dass er überall umgeben und durch und durch beherrscht ist von dem Fürsten dieser Welt und seinen Scharen. Das Wichtigste ist deshalb, dass er von diesen Mächten freikommt. Erst wenn sie ganz und gar vertrieben sind, kann der Täufling zum Tempel Gottes, zur Wohnung des Geistes werden; aber es darf in keinem Teil des Körpers, in keinem Schlupfwinkel[1]) ein böser Geist zurückbleiben: non in ossibus neque in nervis, non in venis neque in arteriis neque in medullis neque in ullo ex his parvis aut magnis membris huius servi tui (Ritual der maronit. Syrer, Assem. II, p. 324).

Mit dem Teufel und seinen Gesellen verschwinden dann auch gleichzeitig all ihre bösen Werke und ihre Wirkungen auf Leib und Seele, all der „Betrug", mit dem sie die Seelen der Menschen betrügen und in ihre Gewalt bringen: Götzendienst, Zauberei, Magie, Beschwörung, Unglauben, alle bösen Worte und Werke[2]).

Sowohl die Vertreibung der Dämonen als die Mitteilung des Geistes sind nach der Anschauungsweise dieser Zeit und der in betracht kommenden Kreise sehr realistisch und massiv vorzustellen.

Neben dieser Taufwirkung, die im Mittelpunkt steht, erscheint sehr häufig die „Wiedergeburt" als spezifische Gabe des Sakraments. Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt, der neuen Geburt. Im Grunde ist damit nur das Gleiche gesagt: die Wiedergeburt ist nichts anderes als Entzauberung und

---

1) Kopt. Formular, Assem. I, p. 153 f.: Scrutare latebras cordium eorum, qui scrutaris Hierusalem lucernis, neque permittas spiritum malignum latere in eis.

2) Kopt. Lit., cf. Assem. I, p. 157: In nomine filii unigeniti Jesu Christi emundo ac praeparo hoc corpus. In nomine filii unigeniti Jesu Christi liberetur ab omnibus daemoniis; fugiant ab hoc corpore omnes tenebrae et omnis cogitatio infidelitatis fugiat ab hac anima. Ibid. p. 162: omnem invidiam et omnem tentationem elonga ab eo; omnem infirmitatem et omnem languorem aufer ab eo . . omnem magiam et omnem incantationem et omne opus Satanae pelle ab eo, omnes reliquias idololatriae et infidelitatis evelle a corde eius. — Armen. Lit., Assem. I, p. 171; ab eo longe repelle occultas ex spiritibus immundis cogitationes verba et opera omnemque fraudem qua solent perfidi daemones decipere ac perdere homines. — Vgl. bereits oben p. 266.

Weihung. Der Begriff ist natürlich kein ethischer. Die Geburt stellt den Menschen in den natürlichen Zusammenhang dieser Welt und damit nach populärer, auch populär-christlicher Vorstellung unter die Herrschaft des Fürsten dieser Welt. Die Wiedergeburt, die 2. Geburt, die Geburt von oben her, stellt ihn in die himmlische ewige Welt und erfolgt eben durch die Mitteilung der Kraft dieser Welt, des göttlichen Geistes.

Die gleiche Bedeutung hat schliesslich die *υἱοθεσία*, die adoptio, die in der Taufe geschenkt wird: sie ist der Erfolg der Mitteilung des Geistes, die Erfüllung mit himmlischer Kraft und Substanz. Es liegt hier dieselbe Vorstellung vor wie bei der Taufe Jesu im Jordan: nach alter, in den Evangelien vorliegender, Anschauung wurde Jesus Sohn Gottes, wurde als Sohn Gottes gezeugt damals, als bei der Taufe der Geist in ihn und auf ihn herabstieg. Die kirchlichen Schriftsteller bezeichnen deshalb auch die Taufe Jesu oft als „Wiedergeburt“ Jesu[1]).

Bezeichnend für die volkstümliche Auffassung der Taufe, wie sie in diesen Liturgieen niedergelegt ist, ist die Thatsache, dass verhältnismässig selten die Vergebung der Sünden als Gabe des Sakraments erscheint. Sie wird genannt, aber ihre Rolle erscheint gering. Und auch wo sie auftritt, liegt keine Vorstellung ethischer Art vor. Sie gehört dem physisch-religiösen Gebiet an und hängt aufs engste mit Exorzismus und Geistbegabung zusammen. Die Sünde ist ja für diese Kreise und Zeit weniger eine That des Willens; sie ist — unter dem Einfluss

1) Vgl. die abendländische Rezension der Taufstimme bei Lukas 3 22: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Das Ebionitenevangel. an der betr. Stelle, Epiphan. Haer. XXX 13. — Clem. Alex., Paed. I 6 (Anfang): *πυθώμεθα οὖν τῶν σοφῶν· σήμερον ἀναγεννηθεὶς ὁ Χριστὸς ἤδη τέλειός ἐστιν* . . .; vgl. im folg. *ἀναγεννηθῆναι τελείως*. — Tertull., de bapt. 1: sed nos pisciculi secundum *ἰχθὺν* nostrum Jesum Christum in aqua nascimur. — Hilarius, Tract. in II psalm. 29 (Migne 9 p. 278f.): natus autem rursus ex baptismo et tum dei filius . . Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse deo renascebatur in filium perfectum . . — Maximus v. Turin, Sermo de die s. epiphan. (Migne 57 p. 545): sive hodie natus est dominus Jesus sive baptizatus . . quod sive hodie natus est ex virgine sive renatus in baptismo . . . Ders., Sermo de s. epiph. II (ibid. p. 547): tunc enim natus hominibus, hodie renatus est sacramentis; tunc per virginem editus, hodie per mysterium generatus. — Vgl. Conybeare, The history of Christmas, Amer. Journ. of Theology 1899.

der populär-griechischen Auffassung — eine Schwäche, eine Befleckung und Verunreinigung, ein *μίασμα*, ein Kontagium, das den Menschen befällt und ihm anhaftet. Die Vergebung der Sünde ist nicht sowohl Erlass der Schuld als vielmehr Beseitigung der Unreinheit und Befleckung. Deshalb kann die Vergebung der Sünde eben vermöge der Taufe erfolgen; denn das geweihte und mit geheimnisvollen Kräften erfüllte Wasser wäscht die Befleckung von Leib und Seele hinweg. Die Sündenvergebung ist Reinigung, ein Begriff der deshalb viel verwendet wird und an die Stelle jener tritt. Die Taufe ist ein *καθάρσιον*, eine *κάθαρσις* im antiken Sinn. — Damit sind wir wieder auf dem Gebiet des Geister- und Dämonenglaubens. In zwiefacher Weise stellt dieser sich hier ein. Die Sünde ist Unreinheit. Unreinheit aber entsteht durch Berührung und Befleckung mit unreinen bösen Geistern. Wer von ihnen besessen ist, ist unrein. Die andere Linie aber ist die Vorstellung, dass alle Sünde Wirkung des Teufels und der Dämonen ist. Auf sie führt die populäre Vorstellung die Sünde zurück, und nicht nur die populäre. Dafür bedarf es kaum des Beweises. Orig. Hom. in Num. 27 8 (Migne 12 p. 790): Neque enim sine ipsis (scil. Dämonen) consummatur omne peccatum. Oder Com. in Johann. tom. XX 29 zu Joh. 8 49: *Ἀρέσκει κατὰ τὰς γραφὰς τοὺς ἁμαρτάνοντας πολλὰ ποιεῖν παρὰ τὸν λόγον, οὐ δι' ἄλλο ἢ τῷ δεκτικοὺς αὐτοὺς γεγονέναι ἐνεργείας πονηροῦ πνεύματος ἢ θελήματος ἀκαθάρτου δαιμονίου* [1]). In diesem Zusammenhang kann die Sünde als Verzauberung und Behexung erscheinen — wie in Babylonien [2]).

Das heisst aber: auch die Sündenvergebung, die in der Taufe gewährleistet wird, ist im Grunde eine Befreiung vom Teufel, seinem Heer und seinen Werken: ein Exorzismus. Indem die Befleckung der Sünde abgewaschen wird, werden die Dämonen vertrieben [3]); und andererseits mit den Dämonen verschwinden ihre Wirkungen, d. h. vor allem die Sünde [4]). —

1) Cf. noch Orig. de princ. III 2 1. 2; III 3 5. Tertull. Apol. 22. 23. 24. Clem. Hom. VII 3. 6. XI 15 u. s. Recogn. IV 15 16. 18. IX 12. Herm. Mand. V 2 5 u. s.

2) Cf. oben p. 186.

3) Das Wasser, zumal das geweihte bzw. verzauberte Wasser, bricht den Zauber und vertreibt die Dämonen: das ist sowohl griechischer als jüdischer und babylonischer Glaube.

4) Wie eng Dämonenvertreibung und Sündenvergebung bzw.

So werden wir auch hier wieder auf die Vertreibung der Geister, die negative Kehrseite der Mitteilung des heil. Geistes, zurückgewiesen. Es wird zwar auch dies und jenes andere Gut als Taufwirkung erwähnt, das nicht in so direktem Zusammenhang damit steht, etwa die Unsterblichkeit, die nach bekannter theologischer Anschauung durch die Taufe garantiert wird: aber im allgemeinen stehen alle angenommenen Wirkungen in mehr oder weniger engem Zusammenhange mit dem oben aufgezeigten Zentrum der Entdämonisierung und Geistesmitteilung.

Am deutlichsten und vollständigsten wird die Wirkung, die man von der Taufe erwartet, naturgemäss in den Gebeten zur Weihe des Taufwassers beschrieben. Was man als Wirkung der Taufe erwartet, geht aus den Kräften hervor, die dem Element, das die Handlung trägt, zugeschrieben und durch die Weihe zugeführt werden. Einige Beispiele mögen zur Illustrierung dienen. Kopt. Ritual, Assem. II p. 164: Te rogamus, dominator noster, pro famulo tuo, transfer eum, permuta illum eumqe sanctifica et corrobora ut per hanc aquam et per hoc oleum depleatur (depellatur?) omnis virtus contraria. Et omnes spiritus malignos aufer, arce et dejice. Omnis magia, veneficum et omnis idololatria atque omnis incantatio destruantur. — Sacrament. Gelas. (ed. Muratori, Liturgia Romana vetus I) p. 569: Procul ergo hinc

---

-reinigung zusammenhängen, und zwar nicht nur für die populäre, sondern auch für die theologische Anschauung, wenn das sakramentale Gebiet in Frage kommt, mögen einige Stellen aus Cyrills Katechesen zeigen. Procat. 9: (bei dem Exorzismus) *φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία . . . καὶ λοιπὸν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα τῶν ἁμαρτημάτων ἔχει τὴν σωτηρίαν.* Cat. myst. II 3: *Τὸ οὖν ἐπορκιστὸν ἔλαιον σύμβολον ἦν τῆς κοινωνίας τῆς πιότητος τοῦ Χριστοῦ φυγαδευτήριον τυγχάνον παντὸς ἴχνους ἀντικειμένης ἐνεργείας. ὥσπερ γὰρ τὰ ἐμφυσήματα τῶν ἁγίων καὶ ἡ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις ὥσπερ σφοδροτάτη φλὸξ καίει καὶ ἐκδιώκει δαίμονας, οὕτω καὶ τὸ ἐπορκιστὸν τοῦτο ἔλαιον ἐπικλήσει θεοῦ καὶ εὐχῇ δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει ὥστε οὐ μόνον καῖον τὰ ἴχνη τῶν ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρειν ἀλλὰ καὶ πάσας ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν τὰς δυνάμεις.* — Vgl. auch die gnost. Thomasakten (ed. Bonnet) 82 9ff: bei der Ölsalbung vor der Taufe betet Thomas: *ἐν ὀνόματί σου, Ἰησοῦ Χριστέ, γενέσθω ταῖς ψυχαῖς ταύταις εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν αὐτῶν.*

jubente te, domine, omnis spiritus immundus abscedat, procul tota nequitia diabolicae fraudis absistat. Nihil hic loci habeat contrariae virtutis admixtio ..... Sit haec sancta et innocens creatura libera ab omni impugnatoris incursu et totius nequitiae purgata discessu. Sit fons vivus aquae regenerans [1]), nuda purificans. — Vor allem das Ritual der griechischen Kirche, Euchol. Graec. p. 352: *Σὺ καὶ τὰ Ἰορδάνεια ῥεῖθρα ἡγίασας, οὐρανόθεν καταπέμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὰς κεφαλὰς τῶν ἐκεῖσε ἐμφωλευόντων συνέτριψας δρακόντων. αὐτὸς οὖν, φιλάνθρωπε βασιλεῦ, πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου πνεύματος καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο. καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου. ποίησον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγήν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξιτήριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον· φυγέτωσαν ἀπ' αὐτοῦ οἱ ἐπιβουλεύοντες τῷ πλάσματί σου.* Weiterhin: *Ὑποχωρήτωσαν ἡμῖν πάντα τὰ ἐναέρια καὶ ἀφανῆ εἴδωλα καὶ μὴ ὑποκρυβήτω τῷ ὕδατι τούτῳ δαιμόνιον σκοτεινόν· μηδὲ συγκαταβήτω τῷ βαπτιζομένῳ, δεόμεθά σου, πνεῦμα πονηρὸν σκότωσιν λογισμῶν καὶ ταραχὴν διανοίας ἐπάγον· ἀλλὰ σύ, δέσποτα τῶν ἁπάντων, ἀνάδειξον τοῦτο ὕδωρ ἀπολυτρώσεως, ὕδωρ ἁγιασμοῦ, καθαρισμὸν σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἄνεσιν δεσμῶν, ἄφεσιν παραπτωμάτων ...*

Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die populäre Anschauung, wie sie in den Liturgieen vorliegt, in der Taufe einen Prozess der Befreiung von den Dämonen und der Einführung des heil. Geistes in den Täufling sah, und weiterhin, dass sie den Nachdruck auf das erste Moment legte. Die einmal empfangene Taufe ist dementsprechend ein Schutzmittel gegen die Anläufe der bösen Feinde. Vgl. Wobbermin, Altchr. liturg. Stücke Nr. 8: *χάρισαι αὐτὸν τῇ θείᾳ ταύτῃ ἀναγεννήσει κοινωνῆσαι πρὸς τὸ μηκέτι αὐτὸν ὑπὸ μηδενὸς κακοῦ καὶ πονηροῦ ἄγεσθαι ...* Ibid. Nr. 15: *καὶ διὰ τοῦ λουτροῦ καθαρισθέντες καὶ τῷ πνεύματι ἀνανεωθέντες ἐξισχύσουσιν κατανικῆσαι λοιπὸν τὰς προβαλλούσας αὐτοῖς ἀντικειμένας ἐνεργείας καὶ ἀπάτας τοῦ βίου τούτου.* Cyrill. v. Jerus., Catech. III13: *οὕτω καὶ σὺ πρὸ τοῦ βαπτίσ-*

1) Im oben S. 279 festgestellten Sinne.

ματος τοῖς ἀντικειμένοις παλαίειν μὴ τολμήσας, λαβὼν δὲ τὴν χάριν καὶ λοιπὸν θαρσῶν τοῖς τῆς δικαιοσύνης ὅπλοις ἀγωνίζου τότε [1]).

Eben deshalb ist es ein wichtiges Anliegen bei den Gebeten zur Weihe des Wassers, dass alle Schlangen und Drachen in ihm vernichtet werden, dass keine feindlichen und bösen Mächte ins Wasser mit hinabsteigen. Die Haarknoten der Frauen müssen aufgelöst, jeder Goldschmuck muss abgelegt werden u. s. w.; denn mit diesen Dingen schmuggeln sich die bösen Geister ein [2]). — Wie sehr die Anschauungen von der Taufe sich auf diesem naturreligiösen Gebiete bewegen, zeigt der Umstand, dass schon hier die später ganz geläufige Vorstellung begegnet, die Taufe sei ein Mittel gegen Krankheiten, vgl. Griech. Lit. oben S. 282: *ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξιτήριον, δαίμοσιν ὀλέθριον*. Natürlich: denn bricht die Taufe die Herrschaft der Dämonen, dann ist sie die beste Medizin gegen Krankheit [3]).

---

1) Vgl. noch Catech. III 12: *ἀλλ' ἡ τῆς χάριτος ἐπίκλησις σφραγίσασα τὴν ψυχὴν οὐ συγχωρεῖ λοιπὸν ὑπὸ τοῦ φοβεροῦ καταποθῆναι δράκοντος.* Cat. I 3: *ἐκεῖ τὴν σωτηριώδη δίδωσι σφραγῖδα, τὴν θαυμασίαν, ἣν τρέμουσι δαίμονες καὶ γινώσκουσιν ἄγγελοι· ἵνα οἱ μὲν φύγωσιν ἐλασθέντες, οἱ δὲ περιέπωσιν ὡς οἰκεῖον.* Vgl. auch Cat. myst. 1 2. — Vgl. noch Const. Ap. VIII 6.

2) Griech. Lit. vgl. oben S. 282; ferner Assem. II p. 339, p. 190. 250; Canon. Hippol. 115. Vgl. auch Anrich, Das antike Mysterienwesen p. 201 Anm. 2.

3) Ein ungemein bezeichnendes Beispiel für dieses Haften der altchristl. sakramentalen Vorstellungen im allgemeinen und speziell der Taufvorstellungen am Boden der Naturreligion haben wir in den mehrfach erwähnten liturgischen Stücken des Bischofs Serapion von Thmuis. Nr. 17 bietet ein Gebet *εἰς ἔλαιον νοσούντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ.* Der Text hält sich fast nur an das Öl; gedacht ist das Gebet so, dass an den betreffenden Stellen „Brot" oder „Wasser" eingesetzt werden kann. Bei dem *ὕδωρ* werden wir vermutlich an das Wasser für die Taufe zu denken haben (?) Um das Gebet recht zu würdigen, muss man im Auge behalten, dass ein Bischof, Serapion von Thmuis, diese Sammlung gebraucht, unser spezielles Stück 17 wahrscheinlich, wie Drews mit Grund vermutet (ZKG 1900, S. 302 ff.), durch Überarbeitung und Erweiterung eines andern Gebetes (Nr. 5) selbst gestaltet hat. Die durch den Namen geweihten Elemente sollen dienen *εἰς ἀποβολὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας, εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαι-*

Ist das aber die Wirkung der Taufe, dann wird klar, welche Rolle und Bedeutung nach damaliger Anschauung die Taufformel, die Nennung des dreifachen Namens, gehabt hat. Die hier festgestellte Bedeutung des Tauchbades ist ja identisch mit der Wirkung des drei- bzw. einfachen Namens (cf. oben p. 242ff.). Danach ist zweifellos: man verband mit dem Gebrauch der Taufformel die Vorstellung, dass dieselbe die von der Taufe erwartete Wirkung ihrerseits mit bedinge, dass sie exorzisierend und weihend wirke; man sprach die Formel, um die Wirkung der Taufe zu erreichen; und die Formel wirkte in gleicher Weise wie das Tauchbad, bzw. das Wasser selber. Im Grunde sind bei der Taufe zwei Sakramente vereinigt, Wasser und Name. — Die Grundanschauung ist, der Namen-Philosophie entsprechend, dass durch das Aussprechen der trinitarischen Formel der Täufling in enge mystische Verbindung mit der genannten Gottheit gebracht wird; die Anschauung der Zeit und dieser Kreise bedingt es dann, dass die Frucht dieser engen Verbindung wesentlich als Vertreibung der bösen Geister und Mitteilung des göttlichen Geistes vorgestellt wird.

Dieses sichere Ergebnis wird noch durch folgende Erwägungen bestätigt. Bei den liturgischen Akten, die dem eigentlichen Taufakt voraufgehen und nachfolgen, wird meist [1]) der dreifache Name, bzw. der einfache Jesus-Name [2]) feierlich genannt: bei ihnen wird er ganz ohne Zweifel als wirksame mystische Formel gewertet, ja an ihm hängt z. T. die Wirkung der betr. Ceremonie, er wirkt hier Dämonen austreibend bzw. den Geist herbeiziehend. Ganz besonders beachtenswert ist es, dass in manchen Liturgieen auch die Wasserweihe unter dem

---

μονίου, εἰς ἐκχωρισμὸν παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου, εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονηροῦ, εἰς ἐκδιωγμὸν παντὸς πυρετοῦ καὶ ῥίγους καὶ πάσης ἀσθενείας, und (unmittelbar daneben!!) *εἰς χάριν ἀγαθὴν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων, εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας.* Man könnte diese Partie ebenso gut in einem der oben S. 186ff. zitierten babylonischen Beschwörungsgebete zu lesen meinen: Krankheit — Dämon — Sünde.

1) Die einzelnen Liturgieen zeigen hier viel Verschiedenheiten.

2) Hier und da wird nur der Name Jesu, nicht der sonst meist eingedrungene trinitarische Name, gebraucht, — ein Nachklang des ursprünglichen Brauches, der den Jesus-Namen allein als Formel kannte.

Gebrauch der Formel erfolgt. Durch sie wird das Wasser all der Kräfte und Eigenschaften teilhaftig, von denen die Wirkung der Taufe abhängt. Und diese Weihe wird wesentlich perfekt durch das Aussprechen des Namens. Vgl. oben die Zitate aus der armenischen Liturgie p. 267, aus der griechischen [1]) p. 245. Das Wasser erhält all diese Kräfte, weil der wunderbare, herrliche und furchtbare Name über ihm angerufen ist.

Dann aber ist selbstverständlich, dass die Formel auch bei dem spezifischen Taufakt, in dem die einzelnen liturgischen Handlungen kulminierten, die gleiche Bedeutung hatte.

Wegen dieser bedeutsamen Rolle des Namens heisst die Taufe auch wohl direkt sacri nominis baptismus, Missale Goth. Höfling I, p. 304. Und von dem Katechumenen heisst es im griechischen Ritual, dass er flüchte zu dem „heiligen Namen" des Herrn, Euchol. p. 335 (s. oben S. 266 Anm. 2), in der armenischen Liturgie, dass er sein Haupt dem heiligen Namen neige und der Frucht des furchtbaren Namens [2]) teilhaftig werden möchte, vgl. oben S. 266.

Danach unterliegt es gar keinem Zweifel, dass für die populäre Auffassung die Taufformel eine wesentliche Rolle bei dem Sakrament spielte, reale sakramentale Wirkung hatte und dass diese Wirkung im wesentlichen die des Exorzismus einerseits und der Weihe andererseits war. Es ist auch bei der Konstanz solcher populärer, liturgischer Vorstellungen nicht zweifelhaft, dass diese Anschauung viel älter ist als die litterarische Fixierung der Liturgieen.

Dass derartige Anschauungen von der Bedeutung des Namens bei der Taufe auch in den theologischen und führenden Kreisen der Kirche im 4. und 3. Jahrh. geteilt worden sind, mag durch einige Beispiele kurz bewiesen werden. Oben bereits S. 288f. ist eine Stelle aus Chrysostomus, Homilieen zum

1) Vgl. auch die antiochenische Taufliturgie!

2) Vgl. noch Actus Petri cum Simone c. 5 (ed. Bonnet). Nachdem hier Petrus einen Theon im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes getauft hat, heisst es von Petrus: hilarior factus, quod dignum habuisset deus Theonem nomine suo.

Kolosserbrief, zitiert worden, in der die Herrlichkeit und Macht des Jesus- bzw. des dreifachen Namens gefeiert wird. Nach einer längeren Ausführung über die Unvergleichlichkeit dieses wunderkräftigen Namens wendet sich Chr. zum Abschluss: durch diesen Namen wurde der Erdkreis bekehrt, die Tyrannis gebrochen, der Teufel niedergetreten, die Himmel geöffnet. *Καὶ τί λέγω οἱ οὐρανοί; ἡμεῖς ἀνεγεννήθημεν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου* . . . . Damit bezieht er sich natürlich auf die Taufe. So konnte Chr. sich nur ausdrücken, wenn er dem Namen eine thatsächliche Bedeutung bei der Wirkung der Taufe zuschrieb. Und es ist zu beachten, dass er den Wert des Namens bei der Taufe erwähnt in unmittelbarem Zusammenhang mit den übrigen Wundereigenschaften des Namens: die Rolle des Namens bei der Taufe stand für Chr. auf gleicher Stufe wie die des Namens bei aussergewöhnlichen Handlungen und im Privatleben (Heilungen, Exorzismen u. s. w.), vgl. oben das Zitat. —

Das Gleiche erkennen wir aus Cyprian. In seinem Brief an Pompeius, 73 ed. Hartel, wendet Cyprian sich gegen die Meinung des Stephanus und seiner Gesinnungsgenossen in betreff der Ketzertaufe und sagt c. 5: „Oder wenn sie die Wirkung der Taufe der Majestät des Namens (maiestati nominis) zuschreiben, sodass diejenigen, die im Namen Jesu Christi überall und auf jede beliebige Weise getauft werden [1], als erneuerte und geheiligte beurteilt werden, warum wird nicht im Namen desselben Christus auch die Hand dem Getauften aufgelegt zum Empfang des heil. Geistes, cur non eadem eiusdem maiestas nominis praevalet in manus inpositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?“ In ähnlicher Weise äussert sich Firmilian an Cyprian, Ep. 75_9: „Auch das ist doch absurd, dass sie es nicht für nötig halten zu fragen, wer der ist, der getauft hat, deshalb weil, wer getauft worden ist, die Gnade erlangt haben könne invocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti. Dann wird das die Weisheit sein, von der Paulus schreibt, dass sie in den Vollkommenen sei, dass, wer in der Kirche vollkommen und weise ist, das entweder verteidigt oder glaubt, dass diese blosse Anrufung der Namen (invocatio haec nominum nuda) genügt zur Vergebung der Sünden

1) Cf. Ep. 73_{16}.

und Heiligung der Taufe, während dies doch nur dann jedenfalls nutzt, wenn sowohl der Taufende den heil. Geist hat als auch die Taufe selbst nicht ohne den Geist vollzogen ist." Cap. 18: „Sed in multum, inquit, proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit consequatur statim gratiam Christi: quando huic loco breviter occurri possit et dici quoniam si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in eiusdem Christi nomine valere illic potuit et manus inpositio ad accipiendum spiritum sanctum."

Danach legten Stephanus und seine Anhänger, die die Ketzertaufe anerkannten, dabei besonderes Gewicht auf die auch dort erfolgte Nennung des Namens Jesu Christi (74) bzw. der Trinität (75). Diese bedingt nach ihrer Anschauung die Wirksamkeit der Taufe; sie bewirkt Erneuerung und Heiligung, remissio peccatorum et baptismi sanctificatio, fides et sanctificatio. Wir sehen, welche bedeutsame Rolle dem Namen bei der Taufe in diesen Kreisen zugeschrieben sein muss — ähnlich wie wir es in der populären Anschauung bereits gefunden haben. Dabei ist wohl zu beachten, dass diese Anschauung an sich von Cyprian und Firmilian nicht bekämpft wird; was sie bestreiten, ist nur, dass man dem Namen eine solche Bedeutung beilegt bei einer Taufe, die vollzogen wird von Leuten, die als Haeretiker den Geist nicht haben. An und für sich haben sie gegen diese Vorstellung kaum etwas einzuwenden [1]).

Ganz besonders instruktiv ist das dem Cyprian fälschlich zugeschriebene, jedenfalls ins 3. Jahrh. gehörende Büchlein De

1) Dass Cyprian im wesentlichen die oben skizzierte populäre Anschauung von der Taufe und der Bedeutung der Taufformel geteilt hat, ist auch sonst höchst wahrscheinlich. Wirkung der Taufe ist die Mitteilung des heil. Geistes, die Wiedergeburt, cf. z. B. Ep. 69_{15}. 70_{1}. 74_{6}; die Kehrseite und wichtige Voraussetzung dafür ist die Vernichtung des Teufels im Täufling. Die Taufe ist das beste Mittel zur Vertreibung des Satans. Ep. 69_{15}: . . . sciat diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omne nequitiae suae virus amittere. Wenn der Teufel den Exorzismen nicht weicht: cum tamen ad aquam salutarem atque ad baptismi sanctificationem venitur, scire debemus et fidere quia illic diabolus opprimitur et homo dicatus deo divina indulgentia liberatur. Dann aber hat die Formel für Cyprian exorzistische Bedeutung gehabt.

rebaptismate, das aus theologischen Kreisen stammt [1]). Hier heisst es c. 6: nec ulla ut puto alia ex causa apostoli his quos in spiritu sancto adloquebantur praeceperant ut in nomine Christi Jesu baptizarentur nisi quia virtus nominis Jesu super quemcumque hominum baptismate invocata ad salutem adsequendam non modicam praerogativam ei qui baptizaretur praestare posset, sicuti Petrus in actis apostolorum enarrat dicens: nec enim aliud est nomen . . . Act. 4 12. Danach verleiht also die „Kraft" des bei der Taufe invozierten Jesus-Namens dem Getauften ein nicht geringes Anrecht auf die Erlangung des Heils, wenn sie auch noch ergänzt werden muss. In c. 7 führt der Verf. dann weiter aus: dem widerspricht nicht der Befehl des Herrn Mt. 28 19, der die trinitarische Formel vorschreibt. Wenn auch diese Anordnung wahr und richtig sei und auf alle Weise in der Kirche befolgt werden müsse und befolgt werde, tamen considerare oportet quod invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnumquam aliquae etiam ab hominibus extraneis. Das Wort des Herrn Mt. 7 22. 23 beweise ja doch nur, dass „bisweilen auch von denen, welche das Unrechte thun, vermöge der ungemein grossen Kraft des Namens Jesu auch diese Dinge gethan werden. Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi quod possit postmodum residuis rebus impleri".

Deutlicher kann die magische Bedeutung des Namens Jesu bzw. der dreifachen Formel bei der Taufhandlung nicht ausgesprochen werden; deutlicher auch kaum zum Ausdruck kommen die hier am Tage liegende vollkommen gleiche Wertung des Gebrauchs des Namens Jesu bei der Taufe und seines Gebrauchs bei Wunderhandlungen, wie wir ihn in A geschildert haben. Dass der Name bei der Taufe von grösstem Wert sei und das Taufsakrament mit begründe, wird ja gerade aus der bei Wundern u. s. w. sich zeigenden Kraft des Namens gefolgert.

Finden sich derartige Anschauungen in theologisch ge-

---

1) Nach W. Schüler, Der pseudocyprianische Traktat de rebaptismate, JD., Marburg 1897, ist das Büchlein im Jahr 256 von einem „Bischof mit novatianischen Grundsätzen" in Italien geschrieben.

bildeten Kreisen des 3. Jahrh., so gehen wir ohne Zweifel sicher, wenn wir annehmen, dass dieselben noch viel mehr Besitz des Vulgär-Glaubens der Gemeinden damaliger Zeit waren.

Zu der Vulgär-Anschauung kehren wir zurück.

Die — von der Didache abgesehen — älteste ausführlichere Katechumenats- und Taufordnung finden wir in den sog. Canones Hippolyti [1]), 60 ff., — wenn die von H. Achelis gegebene zeitliche Fixierung dieser Kirchenordnung zurecht besteht [2]). Dieselbe führt in das erste Drittel des 3. Jahrh. Leider sind in ihr keine ausführlicheren Gebete für Katechumenat und Taufe enthalten. Aber es ist ganz unverkennbar, dass die Anschauungen, aus denen dies Ritual erwachsen ist, im wesentlichen die gleichen sind wie die, welche den ausgewachsenen Taufliturgieen der Kirche zu grunde liegen. Wiedergeburt und Empfang des Geistes sind die Wirkung der Taufe [3]), 137. Die Einzelheiten des ganzen Vorgangs aber, die Vorschriften betr. Annahme bzw. Ablehnung und Behandlung der Katechumenen, der Exorzismus, die Anblasung, die Signation, das Fasten, die Ablegung jedes Schmuckes [4]), die vorläufige Abweisung der menstruierenden Frauen von der Taufe (107), die Salbung mit dem oleum exorcismi (120) u. s. w. zeigen, dass Wiedergeburt und Geistempfang im wesentlichen als eine durch die ganze Prozedur bewirkte Entdämonisierung und Begeistung vorgestellt sind. Dabei wird dann auch die Bedeutung der dreifachen Formel dieselbe wie die oben festgestellte gewesen sein. —

Dasselbe Resultat für die Vulgär-Anschauung um die Wende des 3. u. 2. Jahrh. ergiebt eine Musterung der Anschauung des Theologen Tertullian. Von ihm haben wir die erste Monographie über die Taufe, de baptismo, eine Ansprache wie es scheint an Täuflinge. In erster Linie gewährt die Taufe, der

1) H. Achelis, Die canones Hippolyti, T U. VI, 1891.

2) Vgl. dagegen die ganz entgegengesetzte Auffassung Funks, Die apost. Konstitut. 1891.

3) Es ist für uns gleichgiltig, dass dies erst mit Salbung und Handauflegung nach dem Tauchbade zum Abschluss kommt. Salbung und Handauflegung gehören eben zum Taufkomplex.

4) 115: Mulieres deponant ornamenta et aurea et cetera, solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis.

Anschauung der damaligen Zeit entsprechend, Vergebung der Sünden. Dabei ist es interessant zu beobachten, dass Tert. gern von der Abwaschung der Sünden, der Abwaschung des Geistes redet, de bapt. 1. 4. 6. 15. Das ist bezeichnend für die richtige sakramentale Auffassung der in der Taufe bewirkten Sündenvergebung und warnt vor einer allzu sublimethischen Auffassung dieser Grösse, vgl. oben p. 279f. — Neben der Abwaschung der Sünden steht die Gabe des Geistes, c. 10 z. B., und die Wiedergeburt. Adv. Marc. I28 werden neben remissio delictorum und absolutio mortis auch regeneratio hominis und consecutio spiritus sancti als Gaben der Taufe erwähnt. Dagegen spricht nicht, dass Tert. an einer Stelle, de bapt. 6, ausdrücklich sagt: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur: der Geist werde durch die auf die Taufe folgende Oelsalbung und Handauflegung vermittelt, 7 und 8. Diese Ceremonien gehören ja zur Taufe hinzu. Und dass die ursprüngliche, eigentliche Vorstellung die ist, dass das Wasserbad den Geist vermittle, ergiebt sich klar aus sonstigen Bemerkungen Tertullians; z. B. wenn er sagt, c. 1: nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, oder c. 4, dass das Taufwasser die Kraft habe zu heiligen, oder c. 8, dass der Geist auf das Taufwasser herabkomme.

Hier interessieren uns aber vor allem Tert.'s Äusserungen über das Taufwasser und seine Bedeutung. In ihnen tritt das uralte und primitive Fundament des Taufsakraments sichtlich zu Tage. Dem zweifelnden Einwande, dass Wasser unmöglich die ihm bei der Taufe zugeschriebene Wirkung haben könne, begegnet T. mit einer ungemein interessanten Ausführung über das Wasser und seine Bedeutung, 3 und 4. Das Wasser ist das älteste und wertvollste Element der Welt. Auf ihm ruhte zudem einst der Geist Gottes; das war ein Symbol der Taufe. Seitdem hat das Wasser eine geheimnisvolle heiligende Kraft. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur et ab eo, quod superferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur quoniam subiecta quaeque materia eius, quae desuper imminet, qualitatem rapiat necesse est . . . Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. An dieser Eigenschaft nimmt alles Wasser teil. — In einem gewissen, aber wohl nicht

empfundenen Gegensatz dazu steht dann die unmittelbar folgende Ausführung, wonach das Wasser invocato deo, durch die Weihe, die Kraft des heil. Geistes und diesen selbst in sich aufnimmt: das Wasser muss erst von schädlichen Mächten gereinigt werden — die Wasserweihe, bei der der Name wieder eine grosse Rolle spielte. Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. . . . . Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum . . . . . (c. 4, vgl. 5).

Man traut seinen Augen kaum, solche Ausführungen bei einem Tertullian zu finden. Man meint, besonders bei den weiter oben zitierten Sätzen über die natürliche heiligende Kraft des Elements des Wassers, den alten Taufstrom rauschen zu hören, der ehemals im Stromland entsprang. Ein Babylonier oder ein Mandäer oder ein Angehöriger der ostjordanischen Taufsekten hätte die Heiligkeit des von den Götterbergen kommenden Wassers nicht besser feiern können [1]). Wir sehen und spüren hier deutlich den alten Unterstrom, der unter dem christl. Taufsakrament sich weiter wälzt. — Es sind Vorstellungen der Menge, die T. hier benutzt. Und nun wundert man sich nicht mehr, von ihm zu hören, de bapt. 9: liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt. Vernichtung der Herrschaft des Teufels und positiv die Kräfte des göttlichen Geistes sind für die Vulgär-Ansicht mit dem Wasserbad verknüpft. Welche Rolle der dreifache Name dabei gespielt haben muss, ist dann nicht mehr fraglich; beides wirkt ja auch er [2]).

Sogar Tertullians alexandrinischer Zeitgenosse Clemens lässt die volkstümliche Anschauung von der Taufe erkennen,

---

1) Vgl. dazu Clem. Hom. 11 22ff.; Recogn. 6 8. 9. Ferner Epiph. Haer. LIII: *τετίμηται δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται* (scil. *Σαμψαῖοι*), *σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου.* Von den Ebioniten sagt Epiph. in der Inhaltsangabe des 2. Teiles des I. Buches c. X.: *τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι.*

2) Dass Tert. selbst (daneben?) eine mehr symbolische Auffassung von der Rolle der Taufformel zu haben scheint, kommt hier nicht in betracht, cf. de bapt. 6.

nach der mit der Gabe des Geistes die Kehrseite der Befreiung von den bösen Mächten sich verbindet. Bekannt ist seine Ausführung Paedag. I 6, wo er über die Taufe Jesu spricht und, nachdem er bemerkt hat: *τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται; οὕτως ἔχει*, fortfährt: ganz dasselbe aber geschieht auch an uns, deren *ὑπογραφή* der Herr geworden ist. Wenn er dann sagt, *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα* u. s. w., so ist klar, dass mit der „Erleuchtung“ die Mitteilung des Geistes gemeint ist. Zu dieser Ausführung ist nun aber hinzuzunehmen die weniger bekannte Bemerkung in den Eclog. proph. c. 7 [1]): durch Wasser und Geist erfolgt die Wiedergeburt, wie auch *ἡ πᾶσα γένεσις;* durch sie werden wir nicht nur am Leib, sondern auch an der Seele gereinigt. Ein Zeichen dafür, dass auch das Unsichtbare an uns (*τὰ ἀόρατα ἡμῶν*) geheiligt wird [2]), ist der Umstand, dass auch unreine Geister, die mit der Seele verstrickt waren, von der neuen und geistigen Geburt entfernt werden. Ganz das Gleiche ist im 8. Kap. gemeint, wenn hier die Taufe ein *ἀλεξητήριον πυρὸς τοῦ διοσοῦ* genannt wird. —

Mit seinen eigenartigen Anschauungen über das Wasser und seine Kraft (S. 290 f.) steht Tertullian nicht allein. Jeder Kenner der altchristl. Litteratur wird bei seinen Ausführungen sofort an ganz ähnliche in den clementinischen Homilieen und Recognitionen erinnert. Hom. 11$_{22}$ heisst es: „hat aber das Wasser nicht durch den Geist die Bewegung und der Geist von dem Allschöpfer Gott den Anfang *τῆς ἐκστάσεως*?“ Zur Begründung wird auf Gen. 1$_{1}$ff. verwiesen. Ibid. c. 24: „denn alles schafft das Wasser, das Wasser aber hat durch den Geist die Entstehung der Bewegung, der Geist aber hat den Anfang von dem Gott aller Dinge“. Vgl. Recogn. 6$_{8.9}$, wo es dann weiter heisst: est enim in aquis istis misericordiae vis quaedam, quae ex initio ferebatur super eas. Dass diese Anschauung sich in dieser Schriftengruppe findet, ist ein deutlicher Hinweis auf ihre vermutliche Herkunft aus dem Taufgebiet des Ostjordanlandes.

Im übrigen haben wir in den Homil. und Recognit. eine

---

1) Vorausgesetzt dass sie clementinisches Gut ist.

2) Die „Heiligung“ der Seele erfolgt also durch Befreiung von unheiligen Mächten, cf. das oben p. 276 ff. Gesagte.

unschätzbare Quelle für die vulgär-katholische Taufanschauung um die Wende des 3. und 2. Jahrh. Denn ich halte vorläufig an der älteren Anschauung fest, dass diese Schriften in ihrer jetzigen Gestalt schon dem Anfang des 3. bzw. dem Ende des 2. Jahrh. angehören. In der katholischen Überarbeitung, der sie ihre jetzige Gestalt verdanken, sind sie, vor allem die Recognitionen, als Quelle für weite Kreise des Vulgär-Katholizismus — allerdings mit Vorsicht — zu benutzen; in ihrer Grundschrift sind sie eine bisher noch unbenutzte und unerschlossene Quelle für das synkretistische Judenchristentum und weiterhin für das synkretistische Judentum. — Es sind sehr charakteristische Aussagen über die Taufe, die uns hier begegnen. Durch die mit der dreifachen Formel vollzogene Taufe werden die im Menschen wohnenden Dämonen vertrieben; und nicht nur das, die Getauften vermögen nun auch aus andern die bösen Geister zu verjagen [1]), Hom. 9_{19} (par. Recogn. 4_{32}; vgl. noch Recogn. 9_{11}). — Die von den Gassen zum Hochzeitsmahl geladenen heidnischen Gäste müssen sich ein hochzeitliches Kleid anziehen, das aber ist die Taufe, Hom. 8_{23}: *ἔνδυμα οὖν εἰ βούλεσθε γενέσθαι θείου πνεύματος, σπουδάσατε πρῶτον ἐκδύσασθαι τὸ ῥυπαρὸν ὑμῶν πρόλημμα ὅπερ ἐστὶν ἀκάθαρτον πνεῦμα καὶ μιαρὸν περίβλημα. τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλως ἀποδύσασθαι δύνασθε, ἐὰν μὴ πρότερον ἐπὶ καλαῖς πράξεσιν βαπτισθῆτε.* Jeder Heide aber bedarf unbedingt dieses reinen Kleides; denn als Heide ist er ja den unreinen Geistern verfallen. Recogn. 2_{71}: „Jeder, der einmal Götterbilder verehrte und diejenigen, welche die Heiden Götter nennen, anbetete oder von ihren Opfern kostete, ist nicht frei von einem unreinen Geiste; er ist ja ein Tischgenosse der Dämonen geworden und hat teil an dem Dämon, dessen Bild er in seinem Herzen, sei es aus Furcht, sei es aus Liebe, sich formte; und infolge davon ist er nicht rein vom unreinen Geiste und bedarf der Reinigung der Taufe, damit aus ihm der unreine Geist entweicht, der die innersten

---

1) Hom. 9_{19}: *ἐν δὲ τῷ παρόντι ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπείγε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ οὐ μόνον τὰ ἐνδομυχοῦντα ὑμῖν πνεύματα ἀπελάσαι δυνήσεσθε, ἀλλ' αὐτοὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες καὶ θεῷ ἀνενδοιάστως πιστεύοντες τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἀπελάσετε.*

Affekte des Geistes in Besitz genommen hat“. Recogn. 4 17: Anima enim cum venerit ad fidem dei, coelestis aquae virtutem consequitur per quam daemonem tanquam scintillam ignis exstinguat.

Diese Anschauungen für den Vulgär-Katholizismus (d. h. am Anfang des 3., bzw. gegen Ende des 2. Jahrh.) in Anspruch zu nehmen, sind wir auch deswegen berechtigt, weil sie durchaus mit denen sich decken, die wir in den katholischen Liturgieen fanden und bis Tertullian herab schon nachgewiesen haben: hier wie dort Vertreibung der bösen Geister und Mitteilung des Geistes, — in massiver Form vorgestellt.

Inhaltlich fällt damit schliesslich auch das Gut der Sündenvergebung zusammen, das auch nach der clementinischen Litteratur dem Taufsakrament gehört. Wo die Verknüpfung der Sündenvergebung mit der Taufe nicht auf einem vermutlich synkretistisch-jüdischen Theologumenon beruht, nach dem die von der Sünde reinigende Taufe an Stelle der Opfer getreten ist, vgl. Recogn. 1 39. (48). 54. 55, erfolgt nach dem ganzen hier vorliegenden Vorstellungskreise die Vergebung der Sünden durch die Austreibung der unreinen Geister. Hinter der Sünde wie allem Übel steht ja das Reich des Teufels und seiner Legionen. Diese vulgär-katholische, auch im nachapostolischen Zeitalter herrschende, mit dem Judentum gemeinsame Vorstellung kommt in den Hom. und Recogn. besonders klar und ausführlich zum Ausdruck. Jedenfalls die Sündigkeit des Heiden, um die es sich ja bei der in der Taufe garantierten Sündenvergebung im wesentlichen handelt, besteht hauptsächlich in dem Beherrschtsein durch die Dämonen. Der Heide als solcher ist unrein und sündig, als Götzendiener und Tischgenosse der hinter den Göttern stehenden unreinen Mächte. Vgl. u. a. das obige Zitat aus Recogn. 2 71, ferner 9 8—12. 4 14ff., Hom. 7 3. 8 19. 20. 22. 9 9. 10. 15 u. a. Die wichtigste Aufgabe des Aufnahmeritus ist deshalb, die Herrschaft dieser Mächte zu brechen und ihre Befleckung zu beseitigen. Auf dieser Anschauung beruht schliesslich die Verknüpfung des Aktes des Exorzismus mit dem Tauchbade, oder richtiger die Heraussetzung dieses Ritus aus der Taufhandlung: denn ursprünglich ist in dem mit der Namennennung verbundenen Taufbad selbst der Exorzismus enthalten: die Taufe (mit der Namennennung) ist nichts anderes als eine Art Exorzismus. So auch in den Hom. und Recogn., in denen sich, soweit ich

sehe, noch keine Spur [1]) eines dem Tauchbade vorangehenden Exorzismus findet.

Auch die Wiedergeburt wird, wie es scheint, in charakteristischer Weise nicht nur mit dem Empfang des Geistes, sondern auch mit der Vertreibung der Dämonen in Verbindung gebracht; Hom. 11_{26}, Recogn. 9_{10}. Die *πρώτη γένεσις* (prima nativitas) wird als unter der Herrschaft der Dämonen stehend gedacht. Die Dämonen sind das der natürlichen Geburt anhaftende Feuer, das durch das Taufwasser gelöscht wird [2]).

Bei der so verstandenen Taufe spielt nun die dreifache Formel eine nicht geringe Rolle, wie sich mit Sicherheit ergiebt. Immer wieder wird sie als integrierender Bestandteil hervorgehoben, Hom. $9_{19.\,23.}$ 11_{26}, Recogn. $1_{39.\,63.\,69.}$ $3_{67.}$ $4_{32.}$ $6_{9.}$ 9_{11} (der einfache Name Jesu als Taufformel schimmert noch durch 1_{39}, 2 mal). Ja, an einer Stelle, Recogn. 9_{11}, erscheint die Anrufung des „heiligen Namens" als das einzige Agens bei der Handlung [3]). Welche Bedeutung der Gebrauch des Namens bei der wesentlich als Exorzismus und Geistbegabung zu verstehenden Prozedur hatte, bedarf kaum einer Anführung: auch der Name ist ja ein Sakrament, das exorzisiert und weiht.

Ihren besonderen Reiz und eine besonders grosse Bedeutung erhalten die Anschauungen dieses Schriftenkreises über die Taufe nun aber dadurch, dass in ihnen zugleich die Auffassung des Judenchristentums — und zwar eines mit häretischem Judentum zusammenhängenden — über Taufe und Taufformel enthalten ist. Nur bedarf es, um hier sicher urteilen zu können, erst einer klareren Einsicht in die Quellenverhältnisse, als wir sie zur Zeit haben. Jedenfalls sind die Hom. bzw. Recogn. wegen ihrer Provenienz eine nicht zu umgehende Instanz für eine Erforschung des altchristl. Taufsakraments; sie weisen deutlich auf die Taufanschauungen des häretischen Judentums als

1) Auch ein Hinweis darauf, dass wir mit der zeitlichen Ansetzung nicht allzu weit herunter gehen dürfen.

2) Hom. 11_{26}: *διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται.*

3) Recogn. 9_{11}: Respondebo: nihil aliud nisi ut festinetis ablui, quo expurgetur a vobis ignis materia per invocationem sancti nominis et de reliquo futuri iudicii metu concupiscentias refrenetis atque adversarias potestates, cum forte ad sensus vestros accesserint, tota obstinatione pellatis.

einen wichtigen Faktor bei der Entstehung und Entwicklung des christl. Taufsakraments hin. Unwillkürlich wird man durch die in ihnen vorliegenden Anschauungen von der Taufe und die Verbindung der Taufe mit häufigen Waschungen an die elkesaitische Taufe erinnert. Hipp. Philos. IX 15: „Wenn nun einer ein Kind berührt hat (*ἐπλησίασεν*) oder irgend ein Lebewesen oder einen Mann oder eine Schwester oder eine Tochter, oder Ehebruch oder Hurerei getrieben hat, dann soll er, sobald er von diesem Buch gehört hat, zum 2. Mal sich taufen *ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλοὐ καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ μεγάλου βασιλέως* und soll sich reinigen und sich weihen und zu Zeugen anrufen die 7 Zeugen . . . .“ „Wenn einen Mann oder eine Frau oder einen Jüngling oder eine Jungfrau ein toller und wütiger Hund, in dem ein Geist des Verderbens wohnt, beisst oder ritzt oder berührt, soll er in derselben Stunde mit seiner ganzen Kleidung laufen, in einen Fluss oder eine Quelle, wo auch immer eine Tiefe vorhanden ist, hinabsteigen und sich taufen mit seiner ganzen Kleidung, soll beten zu dem grossen und höchsten Gott in Herzensglauben und dann die 7 Zeugen, die in diesem Buch geschrieben sind, zu Zeugen aufrufen. . . . Nach diesen Worten soll er untertauchen (sich taufen) im Namen des grossen und höchsten Gottes“. Derselbe Akt des Untertauchens, verbunden mit der Nennung des Namens (*ἐν ὀνόματι*) des höchsten Gottes (und seines Sohnes), verschafft Sündenvergebung und heilt Krankheiten, d. h. vertreibt Dämonen. Ohne Mühe erkennt man den leichten christl. Firnis, soweit er überhaupt vorhanden ist. Unter ihm haben wir die Taufe des synkretistischen Judentums. Indes, das führt über den Rahmen der Arbeit hinaus. —

2) Nachapostolische Zeit. — Dass in der nachapostolischen Zeit der Gebrauch des Namens und zwar in dieser Periode noch lange der Gebrauch des einfachen Namens Jesu ein bedeutsamer integrierender Bestandteil der Taufhandlung war, ergiebt sich aus einem Blick in die Litteratur. — Bei Justin tritt die Bedeutsamkeit der Formel verschiedentlich hervor. Dial. 39 (258 A): *γινώσκων ἔτι καθ' ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης, οἳ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς*

ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου. Noch deutlicher tritt sie hervor an der bekannten Stelle in der 1. Apologie, c. 61 (94 C/D): „.. damit wir nicht Kinder des Zwanges oder der Unwissenheit bleiben, sondern der freien Wahl und des Wissens und Vergebung der früheren Sünden erlangen, wird im Wasser über dem, der wiedergeboren werden möchte und Busse wegen des Gesündigten gethan hat, genannt (*ἐπονομάζεται*) der Name des Vaters aller Dinge und des Herrn-Gottes, *αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν*". (Später erscheint dann noch der Name Jesu Christi und des heil. Geistes). Hier wird also die Wirkung der Taufe in unmittelbare Beziehung zu dem Rezitieren der Formel über dem Täufling gebracht. Vgl. noch ibid. c. 61 am Anfang (94 A).

In der Didache wird ohne Zweifel[1]) ebenfalls sehr viel Gewicht auf das Aussprechen der Formel gelegt. „Unserem Verfasser ist die Aussprechung der drei heiligen Namen die Hauptsache und deshalb auch die dreimalige Aspersion" (Harnack).

Bedeutsam und instruktiv für die Gemeindeanschauung ist der Hirt des Hermas, den wir wohl ohne weiteres als Repräsentanten einer mehr populären Anschauung ansehen dürfen. Bei ihm tritt uns die Unentbehrlichkeit des Namens, hier des Namens Jesu, zum Greifen deutlich entgegen. Die bereits p. 92 in einem andern Zusammenhang zitierten Phrasen reden deutlich genug: *λαμβάνειν τὸ ὄνομα* (Jesu) Sim. IX 12$_{4.8}$. 13$_{2.7}$, *ἐπικαλεῖσθαι* (passivisch) und *καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι* Sim. IX 14$_3$. VIII 1$_1$ (vgl. VIII 6$_4$), *βαστάζειν τὸ ὄνομα* Sim. IX 28$_5$. VIII 10$_3$. Die Nennung des Namens Jesu bei der Taufe ist so wichtig, dass „den Namen des Sohnes Gottes nehmen, tragen, mit ihm genannt werden" für den Verfasser der ständige, ungemein plastische Ausdruck für den Empfang der Taufe geworden ist. Aber auch direkte Äusserungen stellen die grundlegende Bedeutung der Formel sicher. Sim. IX 14$_5$: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν ὅλον κόσμον βαστάζει. εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* ...; Nach Vis. III 3$_5$ *τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ*

1) Vgl. die zweimalige Anführung der Formel VII 1. 3.

ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότου. Ob nicht der schwerdeutige Ausdruck *ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* von dem bei der Taufe gebrauchten Namen Jesu zu verstehen ist?

Nach dem S. 232 f. Gesagten ist es schliesslich klar, dass auch für die Apostelgeschichte und ihre Kreise der Name Jesu bei der Taufhandlung ein integrierender Faktor gewesen ist. Das ist um so sicherer, da m. E. die Stelle 10 43 und vielleicht auch 4 12 auf die Taufe zu beziehen sind. 10 43: „diesem bezeugen alle Propheten, dass Vergebung der Sünden empfange durch seinen Namen (*διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*) jeder, der an ihn glaubt". Die Vergebung der Sünden ist nach der Apostelgeschichte mit der Taufe verknüpft; nur bei Beziehung der Worte auf die Taufe ist die Bestimmung „durch seinen Namen" verständlich. Der bei der Taufe gebrauchte Name erscheint als Mittel zur Vergebung der Sünde. Das andre, bekannte Wort 4 12: „und ist in keinem andern die Rettung; giebt es ja doch auch keinen andern Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, in dem[1]) wir gerettet werden sollen" steht zwar in engem Zusammenhang mit der Heilung des Lahmen durch Nennung des Namens Jesu, vgl. v. 10, und muss in diesem Zusammenhang belassen werden. Aber es ist zugleich allgemeiner formuliert und wird sich in dieser Allgemeinheit wahrscheinlich auf die Taufe beziehen, die für den Verf. der Apostelgeschichte zur *σωτηρία* unerlässlich ist. Damit wäre die Wichtigkeit des Namens Jesu bei der Taufe (a parte potiori!) in helles Licht gerückt, und zugleich haben wir im Zusammenhang einen wertvollen Fingerzeig für das Verständnis der Formel bei der Taufhandlung. —

Die Thatsache der Wichtigkeit des Jesus-Namens bei der Taufe in nachapostolischer Zeit steht danach über allem Zweifel. Ihre allgemeine Bedeutung ist bereits S. 268 festgelegt. Hier handelt es sich darum, ob es uns gelingen wird, diese allgemeine Bedeutung noch etwas genauer zu präzisieren. Auch hier fragen wir erst nach der Bedeutung des Taufsakraments selber.

Bei einem Blick in die Litteratur unseres Zeitraums erscheint zunächst, wie bekannt, die Vergebung der vor der Taufe

---

1) Zur Erklärung des *ἐν ᾧ* vgl. Teil I, S. 57.

liegenden Sünden als die spezifische Gabe der Taufe. Das steht ganz in Übereinstimmung mit der namentlich in der 2. Hälfte der nachapostolischen Zeit sich entwickelnden moralistischen Auffassung des Christentums. Im Hinblick auf diesen Moralismus könnte man wohl geneigt sein, einigen Andeutungen namentlich bei Justin [1]) folgend die nachapostol. Anschauung als eine rationalisierende zu beurteilen und zu meinen, dass das Tauchbad als ein Symbol der Busse und der Tilgung der Sünde, als ein äusseres Abbild der inneren, vom eigenen Willen und Thun abhängigen Erneuerung verstanden sei. Indes wäre damit die nachapostolische Anschauung von der Taufe doch schwerlich richtig charakterisiert, nicht einmal für die 2. Hälfte unseres Zeitraums, und jedenfalls nicht die populäre Anschauung von der Taufe. Diese moralistische Strömung macht sich im wesentlichen erst seit dem Anfang des 2. Jahrh. bemerkbar; sie gehört zudem vor allem den gebildeten, theologischen Kreisen an und war auch hier nur die eine Seite der Medaille. Mit ihr konnte sich selbst bei den Theologen, deren Grundanschauung moralisierend war, sehr wohl eine massivere und mehr religiöse Schätzung der Taufe verbinden. Kultakte wie Taufe und Abendmahl führen bis zu einem gewissen Grade eine Sonderexistenz; an ihnen haften die primitiveren religiösen Vorstellungen am leichtesten und längsten. Das gilt natürlich noch mehr für den Gemeindeglauben, von dem wir zudem wohl kaum annehmen dürfen, dass er von der moralistisch-rationalisierenden Strömung stark ergriffen worden ist.

Vielmehr werden wir wie für die spätere Zeit so auch für die nachapostolische als Grundanschauung vom Wert der Taufe dies ansehen müssen, dass sie den heil. Geist vermittle bzw. die Wiedergeburt bewirke. — Wie sich damit die in der Litteratur fast stärker betonte Vergebung der Sünden vereinigt, ist hier nicht zu untersuchen. — Die Richtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich ohne weiteres schon daraus, dass als das eigentliche Gut der christl. Gemeinde in dieser Zeit der Geist gilt. Anteil an diesem Gut vermittelt der Akt, der den Eintritt in die Heilsgemeinde bedeutet, die Taufe. — Aber wir

---

1) Vgl. u. a. Dial. 13. 14. 44; Apol. I, 61. Cf. Engelhardt, Das Christentum Justins d. M. p. 102ff; 320ff.

brauchen uns nicht auf diese allgemeine Erwägung zu beschränken. Trotz der Dürftigkeit der Nachrichten im allgemeinen haben wir direkte Belege für diese Anschauung genug. Selbst Justin dürfen wir als Zeugen aufrufen. Justin selbst neigt freilich, vermöge seiner ganzen Richtung, zu der oben angegebenen rationalisierenden Wertung der Taufe, aber er zeigt durch seine meist schwebenden und unsicheren Ausführungen, dass er in der Gemeinde Anschauungen vorfand, mit denen er nichts Rechtes anzufangen wusste. Als zweifellos ist aus Justin zu entnehmen, dass dieser Initiationsakt als ein zur Erlösung unentbehrlicher und zwar sakramental-mysteriöser Akt galt. Wenn Justin mit bezug auf die Taufe als Herrnwort zitiert: „wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ [1]), so kann er nur das johanneische Wort, Joh. 3 3, im Auge gehabt haben und zeigt damit wenigstens, dass er die Anschauung kennt, nach der in der Taufe der heil. Geist gegeben wird. Auch sein häufiges Operieren mit dem Begriff der Wiedergeburt weist unzweideutig darauf hin, obwohl er selbst, nach Apol. I 61 zu urteilen, das *ἀναγεννηθῆναι* rationalisierend auf die Erkenntnis der Wahrheit der christl. Predigt, die Reue und den Entschluss, sich Gott zu weihen und die christl. Gebote zu erfüllen, zu beschränken scheint. Er nimmt den Begriff der Wiedergeburt offenbar auf, weil der Gemeindeglaube ihn mit der Taufe verbindet: für diesen aber ist die Wiedergeburt die Neuschöpfung durch den Geist Gottes. Auch durch die sublimierende Darstellung I 61 schimmert diese volkstümliche, leicht mit gnostischen Ideen sich verbindende Vorstellung noch durch, wenn er sagt, dass der Täufling aufhöre, ein Kind „des Zwanges“, d. h. der *πρώτη γένεσις*, zu sein. Denn die *πρώτη γένεσις* stellt als solche den Menschen unter den Bann der *εἱμαρμένη*; die letztere aber ist identisch mit der Herrschaft der Dämonen und Geister [2]). — Den *φωτισμός*, wie die Taufe genannt wird, erklärt J. zwar I 61 (94 D) *ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων*. Aber im Dialog 39 (258 A) scheint deutlich die andere — wohl mehr populäre — Anschauung durch: .... *φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ*

1) Apol. I, 61.
2) Cf. Tatian 8. 9. 11; Exc. ex Theod. 69 ff. 74 ff.

Χριστοῦ τούτου· ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φοβοῦ θεοῦ. —

Die gleiche Anschauung von der Taufe als dem Vehikel des Geistes liegt schliesslich der Ausführung des Barnabasbriefes c. 16 zugrunde, nach der der Gläubige ein Tempel Gottes geworden ist (cf. unten S. 304 u. 311 f.), während dieser Brief im übrigen die Sündenvergebung in den Vordergrund rückt. Für den Hirten des Hermas ergiebt sie sich aus Stellen wie Sim. IX 17_4, IX 13_1ff., mehr aber noch aus seiner Gesamtanschauung.

Im johanneischen Gedankenkreise war die Taufe die Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Das *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, das geboren werden von oben her, ist nichts anders als eine Neuschöpfung durch den mitgeteilten Geist Gottes. Mitteilung des Geistes Gottes ist auch für den Titusbrief die *παλινγενεσία*, die in der Taufe stattfindet[1]), 3_5.

Auch für die Apostelgeschichte ist die Taufe Vermittlerin des Geistes, neben der Sündenvergebung. Das darf als sicher gelten, auch wenn eine restlose Erklärung der verschiedenen Stellen, in denen die Taufe gestreift wird, nicht möglich sein sollte[2]). Auszugehen ist m. E. von der Stelle 2_{38}: „Thut Busse und lasse sich ein jeder von euch taufen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des heil. Geistes empfangen.“ Danach ist klar, dass der heil. Geist die Gabe der Taufe ist. Dagegen spricht jedenfalls nicht die bekannte Erzählung von der Bekehrung des Kornelius, nach der der Geist vor der Taufe auf die gläubigen Heiden herabkam, 10_{44}: dieser Zug ist in der Ökonomie dieser Erzählung und ihres Zweckes begründet und von da aus zu verstehen. Anders scheint es nun freilich c. 8 zu liegen: hier erhalten die Samaritaner den Geist nicht bei der durch Philippus erteilten Taufe, sondern erst später bei der Handauflegung des

---

1) Usener will, statt *ἀνακαινώσεως*, lesen *ἀνακοινώσεως πνεύματος ἁγίου*, Das Weihnachtsfest p. 160f.

2) Eine Untersuchung dieser Frage kann hier natürlich nicht gegeben werden. Man wird dabei die Quellenfrage nicht übersehen dürfen.

Petrus und Johannes. Auch wird c. 19 bei den Johannesjüngern das Herabkommen des Geistes scheinbar direkt an die Handauflegung allein geknüpft[1]). In c. 8 scheint die auch sonst in der Apostelgeschichte sich zeigende (ihr eigentümliche?) Theorie vorzuliegen, dass die Apostel eine Sonderstellung einnehmen und, wie allem, so auch der Bekehrung der Samaritaner erst die abschliessende Sanktion erteilen müssen. Jedenfalls hinterlässt die Erzählung c. 8 durchaus den Eindruck, dass die Handauflegung der beiden Apostel als zur Taufe des Philippus gehörig erscheinen soll, wie die Handauflegung in 19$_{5.6}$ ganz deutlich als Stück der Taufceremonie auftritt. Wir würden dann anzunehmen haben, dass in den Kreisen des Verfassers der Apostelgeschichte die Handauflegung (schon?) einen Bestandteil der Taufhandlung bildete und ihr speziell[2]), aber als einem Stück des ganzen Ritus, die Vermittlung des Geistes zugeschrieben wurde. Somit würden auch c. 8 und 19 in letzter Linie voraussetzen, dass der Christ in der Taufe den Geist erhält. In c. 19 tritt das ganz deutlich hervor, wenn Paulus, als die Johannesjünger den Geistesempfang verneinen, verwundert fragt: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε;* diese Frage ist nur möglich, wenn der Erzähler voraussetzt, dass Taufe und Geistesmitteilung zusammengehören[3]).

Ihren kurzen und klassischen Ausdruck findet die Anschauung der älteren nachapostolischen Zeit in dem, dem Täufer zugeschriebenen, Wort: „ich taufte euch mit Wasser, er aber wird euch mit (in) heiligem Geist taufen", Mk. 1$_8$ (vgl. Mt. 3$_{11}$. Lk. 3$_{16}$). Denn mag auch die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes (die ursprünglichere Form bei Mt. und Lk.: *καὶ πυρί?*), wenn es von Joh. gesprochen ist, gewesen sein, welche sie will: so wie es in unsern Evangelien auftritt, will es als eine Weissagung auf die christl. Taufe verstanden werden und ist

1) Act. 19$_5$f. *ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς . . .*

2) Vielleicht in Anlehnung an die jüdische Handauflegung?

3) Vgl. auch 9$_{17}$: Ananias sagt dem erblindeten Paulus: *ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου.* Die letzten Worte sind eine Umschreibung der Taufe, von der dann erzählt wird.

von uns als Ausdruck des nachapostolischen (apostolischen?) Taufglaubens zu würdigen [1]).

Dass das allmähliche Aufhören enthusiastisch-pneumatischer Erscheinungen bei dem Taufakt diese Würdigung der Taufe merklich beeinflusst und verändert hätte, ist nicht wahrscheinlich. Der Glaube, dass bei der Taufe der Geist auf den Täufling herabkomme, ist von vornherein ebenso sehr ein Ausfluss dogmatischer Überzeugnng als wirklicher Erfahrung gewesen [2]).

Dass für die nachapostolische Vorstellungswelt die Taufe Sakrament in unserm Sinne war, d. h. in mystischer Weise das Heilsgut vermittelte, ist nicht überall zugestanden, aber ganz zweifellos; selbst für einen spiritualistischen Theologen, wie der Verf. des Johannesevangeliums einer gewesen ist, war die Taufe Sakrament [3]). Beachten wir noch, dass gemäss der populären Vorstellung vom Geist die Mitteilung desselben ziemlich konkret und massiv vorgestellt werden muss, so können wir nun mit Sicherheit folgern, welche Rolle bei der so verstandenen Taufe dem Gebrauch des Namens bewusst oder unbewusst zuerteilt war. Indem man den Jesus-Namen (bzw. die dreifache Formel) über dem Täufling aussprach, wie ein Siegel ihm aufdrückte, brachte man den Täufling in enge mystische Verbindung mit Jesus bzw. Gott, machte ihn zu seinem Eigentum und Schützling; Jesu (bzw. Gottes) Geist durchdrang ihn [4]). Der Name hatte weihende, begeistende Kraft.

---

1) Auch auf die Taufe Jesu wird man hinweisen dürfen. Selbst solange als und da wo diese Taufgeschichte ihre ursprüngliche christologische Bedeutung als Geburtsstunde des Messias noch hatte, musste sie auf die Wertung der Taufe auch des Gläubigen wirken, vor allem aber sobald sie durch die Erzählung und das Dogma der jungfräulichen Geburt aus ihrer ursprünglichen Rolle verdrängt wurde und ihre Bedeutung auf die — verschiedenfach und schwankend gefasste — Beziehung zur Gemeinde-Taufe zusammenschrumpfte. Dieser Prozess beginnt bereits bei Mt. und Lk. — Vgl. übrigens J. Bornemann, die Taufe Christi durch Johannes, 1896.

2) Ich kann der lebendigen Schilderung Weinels, Die Wirkungen des Geistes und der Geister p. 211ff., nur sehr bedingt zustimmen.

3) Vgl. hierzu die Bemerkungen Harnacks in seiner „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten“ 171f., auf die ich eben noch verweisen kann.

4) Vgl. die oben geschilderte Bedeutung des Namens!

Indes, wir können noch einen Schritt weiter gehn in der Präzisierung der Bedeutung des Jesus-Namens bei der nachapostolischen Taufe. Es lässt sich, wie es bereits für die spätere Kirche mit Sicherheit nachgewiesen ist, so auch für die nachapostolische Periode höchst wahrscheinlich machen, dass dem bei der Taufe gebrauchten Namen Jesus auch exorzisierende Kraft zugeschrieben wurde.

Denn auch in dieser Zeit war die Taufe in gewissem Sinn ein Exorzismus.

Zunächst kommt hier die allgemeine Erwägung in betracht, dass mit dem Einziehen des Geistes in den Täufling an sich das Entweichen der unreinen bösen Mächte verbunden gedacht werden muss. Wo der heil. Geist haust, ist kein Raum für den Satan und seine Schar. Das galt auch damals. Deshalb bedeutet das Einwohnen Gottes in dem Gläubigen durch seinen Geist zugleich Reinigung von den Dämonen. Barnab. 16$_{7.8}$: „Bevor wir an Gott glaubten, war die Behausung unsers Herzens verderbt und schwach, wie in Wirklichkeit ein von Händen gebauter Tempel; denn es war voll von Götzendienst und ein Haus der Dämonen, weil wir thaten, was Gott zuwider war. . . Nachdem wir die Vergebung der Sünden erhalten hatten *καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα* (die Stelle ist, abweichend von der gewöhnlichen Ansicht, auf die Taufe zu beziehen), wurden wir neue (Menschen), wiederum von vorn an geschaffen; denn in unserer Behausung wohnt in Wahrheit nun Gott“. Deutlich und nach seiner Art massiv, aber gewiss die Vulgäransicht seines Kreises richtig wiederspiegelnd illustriert Hermas die Unvereinbarkeit von Gottes Geist und bösen Geistern, Mand. V 1$_{3}$: *ἐὰν δὲ ὀξυχολία τις προσέλθῃ* (zu dem heil. Geist, dessen Eigenschaft die *μακροθυμία* ist), *εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρυφερὸν ὄν, στενοχωρεῖται μὴ ἔχον τὸν τόπον καθαρὸν καὶ ζητεῖ ἀποστῆναι ἐκ τοῦ τόπου· πνίγεται γὰρ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος. . . ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν δὲ τῇ ὀξυχολίᾳ ὁ διάβολος.* 2$_{6}$: *τὸ τρυφερὸν οὖν πνεῦμα, μὴ ἔχον συνήθειαν μετὰ πονηροῦ πνεύματος κατοικεῖν μηδὲ μετὰ σκληρότητος, ἀποχωρεῖ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου τοιούτου* . . . Cf. Mand. X$_{2}$. — In weniger massiver Weise I Joh. 5$_{8}$: „wir wissen, dass jeder, der aus Gott geboren ist (d. h. wie ich’s verstehen möchte:

der wiedergeboren ist, den Geist Gottes empfangen hat), nicht sündigt, . . . und der Böse berührt ihn nicht".

Hat somit, um mit Clem. Eclog. 25 zu reden, der heil. Geist *διαχωριστικὴν δύναμιν ἐνεργειῶν ὑλικῶν*, so müssen wir schliessen, dass nach damaliger Vorstellung mit dem Empfang des heil. Geistes in der Taufe implicite Befreiung von den bösen Mächten gesetzt war.

Noch eine andre Beobachtung führt mit Sicherheit zu dieser Erkenntnis.

Die damalige Vulgärauffassung des Christentums steht unter dem Zeichen des Glaubens an die Herrschaft Satans und der Dämonen. Wer in die Gemeinde der Jesus-Gläubigen eintrat, wollte von der erdrückenden Last der Herrschaft dieser Mächte frei werden. Die ganze Welt liegt im Argen. Das Regiment dieser Welt führt nicht Gott. Herr dieses Aeons ist Satan; er ist der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, Joh. 12_{31}. 14_{30}. 16_{11}, Eph. 2_2. Mt. $4_{8.9}$. Lk. 4_{5}ff. Seine Helfer sind die Dämonen. Sie beherrschen das ganze Leben nicht nur des heidnischen Staates, sondern auch das des einzelnen. Ihnen untersteht Geburt und Tod. Von ihnen stammt die *εἱμαρμένη* und die *ἀνάγκη*[1]. Sie stehen hinter den toten Götzen der Heiden. Sie hausen nicht nur in den Tempeln und Statuen; sie dringen in die Herzen ihrer Verehrer. Während diese ihnen opfern und die Opfermahlzeit mit ihnen teilen, dringen sie in Leib und Seele ein. Ihre Wirkung ist das Heer der Übel und Krankheiten, ihre Wirkung auch die Sünde. Nach Clem. Alex., Strom. II 20_{14} beschrieb Valentin den Zustand des von den Dämonen beherrschten Menschen so: „denn viele (in dem Herzen) hausende Geister lassen es nicht rein sein, ein jeder von ihnen, die es in vielfacher Weise mit unziemlichen Begierden quälen, vollführt seine eigenen Werke. Und mir scheint es dem Herzen zu gehn wie einer Herberge: auch sie wird ja *κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίμπλαται . . . . τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος οὖσα, πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον* . . ." Damit schildert der Gnostiker auch die Stimmung und Anschauung der Grosskirche.

1) Cf. u. a. Tatian 8. 9. 11; Exc. ex Theod. 69 ff.; 74 ff.

Von diesem Druck befreit das Christentum. Darin ist die jubelnde triumphierende Stimmung der Christen begründet, dass das Evangelium sie von Satan und seiner Schar frei gemacht hat. Das Wesen des Christentums ist eben Kampf und Sieg über die Mächte dieser Welt. Nach Justin ist Christus Mensch geworden, um die Dämonen zu vernichten (*ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων*) Apol. II 6; „Helfer und Erlöser“ ist er deshalb, weil er die Macht der Geister bricht, Dial. 30; selbst seinen Namen fürchten sie, Dial. 131 u. s. Dieselbe Auffassung findet sich ebenso am Anfang der nachapostol. Zeit, wie das n. T. zeigt. Unsere synoptischen Evangelien spiegeln sie wieder. Ja, die älteste, in die apostolische Zeit hinaufreichende Konzeption der Geschichte Jesu stellt dieselbe durchaus unter das Zeichen des Kampfes mit dem Teufel und seiner Schar. Jesu messianisches Leben beginnt mit der Überwindung des Herrn der Welt in der Versuchung, und sein Beruf wird dann als ein ständiger Kampf mit den Dämonen geschildert. Er ist eingedrungen in das Haus des Starken und hat ihn gebunden, Mt. 12_{29}. Wenn er die Dämonen austreibt, so soll man daran erkennen, dass das Reich Satans im Zerfallen begriffen und die Herrschaft Gottes hereingebrochen ist, Mt. 12_{25}ff. Er hat Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sehn, Lk. 10_{18}. Markus beschreibt die Thätigkeit Jesu als *κηρύσσειν* und *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν*, 1_{39}[1]). Die 12 Jünger wählt er sich aus, *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* 3_{14}f., vgl. $6_{7.12.13}$. Diese Vorstellung von der Aufgabe Jesu entspricht nur der Vorstellung, die auch manche jüdische Kreise von der Zeit der Gottesherrschaft hatten, vgl. Test. XII Patr. III_{18}. VI_{9}. II_{6}; Ass. Mos. 10_{1}ff.

War die Aufgabe Jesu die Besiegung der diese Welt beherrschenden Mächte und ist das ersehnte Gut des neuen Glaubens die Freiheit von ihnen, so werden wir schliessen müssen, dass man durch den Initiationsritus dieses Gutes teilhaftig zu werden meinte. Der Täufling kam zur Taufe mit

1) Vgl. Test. XII Patr. VII_{5} (wohl christlich interpoliert): „ . . und er selbst wird gegen den Beliar Krieg führen und die Rache des Siegs wird er unseren Grenzen geben. Und er wird die gefangenen Seelen der Heiligen dem Beliar abnehmen . . .“.

einem Herzen, das πλήρης εἰδωλολατρείας καὶ οἶκος δαιμονίων war (Barnab. 16_{7}): er ging fort mit einem Herzen, das zum Tempel Gottes geworden war. *Die Taufe war* — cum grano salis — *Exorzismus*.

Zu demselben Endpunkt führt noch eine andere Linie. Sie geht aus von der Sündenvergebung, die in der nachapostol. Zeit *neben* (und vor?) der Geistbegabung als Gabe der Taufe erscheint. Sünde und Dämonen gehören zusammen. Wie später (vgl. S. 279 f.), so ist es auch in dieser Zeit eine in weiten Kreisen verbreitete, fast selbstverständliche Überzeugung, dass die Sünde wie die Krankheit auf Teufel und Dämonen zurückgeht. Die Sünde ist eine Art Besessenheit. Ein Beweis ist kaum nötig, vgl. Herm. Mand. IV 3_{4}, V 1_{3} 2_{5}, VI 2_{5}, XII 5_{4}, Barnab. 2_{10} 4_{13}, II Clem. 18_{2}, I Clem. 51_{1}. Die volkstümliche und massive Form dieses Glaubens finden wir wieder bei Hermas: danach sind gar die einzelnen Sünden als Dämonen zu denken, vgl. Mand. II 3, V. 1. 2, IX 11, X 2 (XII 2_{2}), Sim. IX 22_{3}, 23_{5}, ganz wie in der jüdischen Schrift der Testamente der XII Patr., vgl. I $_{1-6}$, II $_{3.4.6}$, III 9, IV $_{13.16.20}$, VII $_{3.5}$ u. o. Wir werden kaum irre gehen in der Annahme, dass diese Form der Vorstellung in den Gemeinden weit verbreitet gewesen ist. Jedenfalls erkennen wir hier, dass die Verbindung von Sünde mit Satan und seinem Reich nicht nur eine gleichgiltige Theorie war, sondern wirklich und lebhaft empfunden wurde. — Auch in den neutest. Schriften dieser Periode ist diese Anschauung von der Sünde vertreten. Gewiss, sie steht nicht im Vordergrunde, aber sie macht sich als starke Unterströmung bemerkbar, die um so weniger unterschätzt werden darf, als sie auch auf jüdischem Boden vorhanden ist; vgl. Jak. 3_{15} 4_{7}; I Petr. 5_{8}; I Joh. 3_{8}; Joh. $13_{2.27}$ 17_{15}; I Tim. 4_{1}; Eph. 4_{27} 6_{12}; Mt. $4_{1ff.}$; Lk. $11_{24ff.}$ $22_{3.31}$; Act. 5_{3}.

Wo aber dieser Zusammenhang der Sünde mit geistigen Mächten vorhanden ist, da liegen auch Sündenvergebung und Dämonenaustreibung unmittelbar neben einander, bewusst oder unbewusst. Wo jener Zusammenhang im Vordergrunde steht und konsequent erfasst, die Sünde also direkt als Besessenheit empfunden wird, ist die Sündenvergebung einfach *Sündenreinigung*, *Exorzismus* (vgl. oben S. 280). In den neutest. Schriften, in deren Kreisen die ethische Auffassung der Sünde

wenigstens vorwaltet, zeigt sich diese Vorstellung der Sündenvergebung nicht in ihrer Konsequenz, wenigstens lässt sie sich nicht direkt nachweisen [1]). Aber da jene Erklärung der Sünde als starke Unterströmung vorhanden war, müssen wir annehmen, dass auch damals und in diesen Kreisen, zumal für die populäre Vorstellung, unzerrissene wenn auch nicht deutlich erkannte und empfundene Fäden zwischen Sündenvergebung und Exorzismus (im weiteren Sinn) herüber und hinüber führten: irgendwie bestand ein Zusammenhang zwischen jener und der Befreiung von Satan und seinen Mächten.

Wir dürfen das um so mehr annehmen in unserem besondern Fall, wo es sich um die in der Taufe sakramental vermittelte Vergebung der Sünde handelt. Schon diese Verbindung der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* mit dem Tauchbade weist indirekt auf die hier besprochene dingliche Auffassung hin. Das Sakrament, die Idee des Sakraments, deren Eigentümlichkeit die Übertragung eines geistigen Gutes durch eine äussere Handlung ist, wurzelt im physisch-religiösen Boden, in dem Boden der Naturreligion. In den ethischen Religionen bedeutet das streng gefasste Sakrament eine superstitio einer früheren religiösen Stufe. Die Vermittlung eines religiösen Gutes durch ein Sakrament ist im Grunde nur denkbar, wo dies Gut irgendwie dinglich gefasst wird. Wo also ein ethisch verstandenes Gut mit einem Sakrament verbunden erscheint, liegen die Wurzeln dieser Verbindung in einer Sphäre und in einer Zeit, in der jenes Gut irgendwie dinglich vorgestellt werden konnte. Denn, wie gesagt, nur da ist die Idee einer solchen Verbindung konzipierbar. Das gilt auch von Taufe und Sündenvergebung. Sündenvergebung kann eigentlich nur da durch das Wasserbad bewirkt werden, wo die Sünde irgendwie dinglich gedacht wird, nämlich als Befleckung und Verunreinigung, d. h. weiterhin als Verunreinigung durch eine fremde göttliche, geistige Macht [2]), — d. h. also: wo Sündenvergebung gleich Sündentilgung und Exorzismus ist. Ein Überlebsel dieser früheren Fassung der

1) Beachtenswert ist übrigens Eph. 5 26f.: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤτι τῶν τοιούτων . . .*

2) Vgl. hierzu als Parallele die babylonischen Texte S. 186 ff.

Sünde und Sündenvergebung ist es, wenn die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν mit dem Wasserbade verknüpft wird in den urchristlichen Kreisen, in denen die ethische Betrachtungsweise im allgemeinen überwog. Aber nicht nur ein Überlebsel, sondern zugleich eine Auswirkung des noch vorhandenen Unterstromes primitiver religiöser Anschauung; mit ihr war implicite — das ist die Kehrseite — eine Stelle gegeben, an der unter günstigen Umständen die dingliche Auffassung der Sünde und der Sündenvergebung wieder einströmen und die höhere ethische verdrängen konnte und musste. Das gilt mutatis mutandis von jedem Sakrament in ethischen Religionen. — Finden wir demnach, wie oben gezeigt wurde, deutliche Spuren davon, dass in nachapostolischer Zeit Sünde und Satan bzw. unreine Geister mit einander in ursächlichem Zusammenhange stehen, so drängt sich notwendiger Weise die Vermutung auf, dass die in der Taufe sakramental vermittelte Sündenvergebung in enger Beziehung zu der Befreiung von der Herrschaft Satans und seiner Geister gestanden haben muss. Damit ist aber von neuem die schon sonst wahrscheinlich gemachte Erkenntnis gestützt, dass die nachapostolische Taufe exorzistischen Charakter und Wert hatte.

Schliesslich noch eine Erscheinung, die m. E. geeignet ist, dieses Verständnis zu sichern: die Verbindung des Fastens mit der Ceremonie des Tauchbades. — Das älteste Zeugnis für diese Verbindung haben wir Didache VII. Hier erscheint dieselbe bereits als selbstverständlich, ist also älter als die Entstehungszeit der Didache. Das Fasten geht der Taufe voran. Welchen Sinn hatte es? Natürlich war es für die damalige Anschauung nicht bloss eine feine äusserliche Zucht, sondern hatte eine sehr reale Bedeutung. Für das Judentum war das Fasten (meist mit Gebet verbunden) ein Mittel, um ekstatische, visionäre, also pneumatische Zustände herbeizuführen; es gehörte zum Apparat des Sehers und Propheten, Dan. 10_{2}ff.; IV Esra $5_{13.\ 20.}$ $6_{31.\ 35.}$ 9_{24}f.; Apoc. Bar. 12. 20 u. s. Im n. T. erscheint das Fasten sehr oft in Verbindung mit dem Gebet, Act. $13_{2.\ 3.}$ 14_{23} (10_{30} ABC); (Mk. 9_{29} in der weitverbreiteten Variante ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ, cf. Mt. 17_{21}); Lk. 2_{37}; (I Kor. 7_{5}). Der konkrete Sinn des Fastens tritt klar hervor an Stellen wie Act. $13_{2.\ 3}$ und Mk. 9_{29}: dort erfolgt auf das Fasten und Beten eine göttliche Offenbarung, und hier ist

das Fasten mit Gebet die Vorbereitung auf eine pneumatische Handlung, die Heilung eines Kranken nach Art des epileptischen Knaben. Auch in christlichen Kreisen war demnach diese Auffassung des Fastens lebendig. Zu beachten ist, dass dasselbe als Vorbereitung für pneumatische Zustände gilt. Die Vorbereitung aber besteht für eine massive Vorstellung in der Befreiung von unreinen Geistern, von der Herrschaft Satans. Das ist schon jüdische Auffassung. In einem Stück der Eliasapokalypse [1]), dessen jüdische Provenienz anzufechten kein Grund vorhanden ist, wird der Wert des reinen Fastens gerühmt, 23 11ff.: „es vergiebt Sünden, es heilt Krankheiten, es vertreibt Dämonen, es hat Macht bis zum Throne Gottes“ [2]). — Wir werden vermuten dürfen, dass mit dem Fasten, das der Taufe voraufging, ähnliche Gedanken sich verbanden, dass man dem Tauchbade das Fasten vorangehen liess, weil es eine Waffe gegen den Einfluss der bösen Geister war. Tatian, Or. 16: *τούτους δὲ νικᾶν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω.* Ganz klar und deutlich tritt die Aetiologie des Fastens in den clementin. Homilieen und Recognitionen zu Tage. Hom. 9 10: *ὅθεν πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἡ ἔνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία οἰκειότατόν ἐστιν βοήθημα* [3]). Cf. Recogn. 4 18. Noch sei auf Clem. Eclog. 14 [4]) verwiesen, um von späteren Belegen zu schweigen [5]). — Aus der Verbindung des Fastens mit der Taufe ist also zu schliessen, dass der Taufe wenigstens in den Kreisen, in denen diese Verbindung auftrat, irgendwie exorzistische Bedeutung beigelegt wurde.

Nach all diesem kann es keinem Zweifel unterliegen, dass für die nachapostol. Zeit die Taufe, wie als Weihe durch den Empfang des Geistes, so auch als Exorzismus angesehn oder doch, wo die klare Erkenntnis davon fehlte, mehr oder weniger stark empfunden

---

1) Vgl. Steindorff, Die Apokalypse des Elias, TU., N. F. 2, 1899.

2) Vgl. Testam. XII Patr. XI 10.

3) Die Erklärung für diese Auffassung s. im Zusammenhang der Stelle.

4) *ἄλλως τε κενοῖ τῆς ὕλης τὴν ψυχὴν ἡ νηστεία καὶ καθαρὰν καὶ κούφην σὺν καὶ τῷ σώματι παρίστησι τοῖς θείοις λόγοις.*

5) Augustin, De fide et opp. 6 8: abstinentia jejuniis exorcismisque purgari. Cf. Anrich, Das antike Mysterienwesen, 190, Anm. 3.

wurde. Dass das in erster Linie von der populären Anschauung der Gemeinde gilt, braucht nicht mehr hervorgehoben zu werden. Die Bekehrung zum Christentum bedeutete Eintritt in die Herrschaft Gottes auf der einen, Befreiung von der Herrschaft des Herrn der Welt und seiner Scharen und Sieg über sie auf der andern Seite. Die Taufe als Eintritt in die Christenheit vermittelt diese Befreiung und die Macht über die Feinde. Von hier aus dürfte eine so verlorene Notiz wie die des Ignatius, Ep. ad Polyc. 6 2 verständlich werden: *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα.* Und wenn hier nur ein Bild vorliegt, so ist das Bild doch nur von da aus verständlich. Damit ist zu vergleichen Cyrill, Cat. I 4: *ὅπλον λαμβάνεις οὐ φθαρτὸν ἀλλὰ πνευματικόν.* — Und nicht ohne Grund folgt im unechten Markus-Schluss auf das Logion 16 16: „wer gläubig geworden und getauft ist, wird gerettet, der ungläubige aber wird verurteilt werden", die Verheissung der Herrschaft über die Dämonen und ihre Geschöpfe [1]).

Dann aber ist klar, dass der Name Jesu bei der so verstandenen Taufe exorzistische Bedeutung hatte. Der Zweck bei seinem Gebrauch war, den Täufling von der Herrschaft der bösen Geister zu befreien. Dass der Name zugleich weihende Kraft besass, wurde oben (S. 303) als wahrscheinlich aufgewiesen. Der Nachdruck wird indes auf der exorzistischen Kraft gelegen haben. Das ist deshalb wahrscheinlich, weil für das Bewusstsein dieser Zeit (cf. oben S. 243) die Kraft des Namens Jesu über Satan und seine Geister im Vordergrunde stand. Eine deutliche Spur dieser Anschauung von der Wirkung des Namens, die wir auf dem zurückgelegten Wege erschliessen mussten, dürfte sich im Barnabasbr. an der schon mehrfach zitierten Stelle c. 16 6ff. finden [2]). Die Ausführung knüpft an ein uns sonst nicht bekanntes „Schrift"-Wort an: *γέγραπται γάρ· καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἐνδόξως ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. εὑρίσκω οὖν ὅτι ἐστὶν ναός. πῶς οὖν οἰκοδομηθήσεται ἐπὶ*

1) Mk. 16 17f.: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ἀκολουθήσει ταῦτα· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καὶ ἐν ταῖς χερσὶν ὄφεις ἀροῦσιν κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ.*

2) Wie früher schon bemerkt, glaube ich die Stelle auf die Taufe beziehen zu sollen.

τῷ ὀνόματι κυρίου; μάθετε. πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός· ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ..... λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. In den Worten des Zitats ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου sieht der Verf. offenbar einen Hinweis auf die Taufformel. Dass das Herz aufhört ein οἶκος δαιμονίων zu sein und ein Tempel Gottes wird, das bewirkt in irgend einer Weise das ὄνομα κυρίου. Wir verstehen diese Stelle am besten im Zusammenhange der obigen Gedankenreihen [1]).

Die Nennung des Namens Jesu bei der Taufe war also eine Art Exorzismus. Mit ihr ist in nuce für die nachapostolische Zeit das gegeben, was später zu einer ganzen Reihe von liturgischen Akten sich entwickelt hat (vgl. S. 277). — Die Aetiologie dieser Wirkung des Namens Jesu ist nach der oben geschilderten altchristl. Wertung desselben und nach der allgemeinen Namenphilosophie ohne weiteres klar. Indem der Name über dem Täufling feierlich ausgesprochen oder ausgerufen wird, wird dieser zum Eigentum Jesu gestempelt und unter Jesu (bzw. Gottes) Schutz gestellt. Die feindlichen Mächte entweichen vor dem gefürchteten Namen und haben gegenüber dem mit jenem Namen wie mit einem Amulett Versehenen ihre Macht verloren. Denn wie dem Sklaven das

1) Man könnte geneigt sein, auch an der Stelle Act. 10 43 ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν — (eine Stelle, die ich auf die Taufe beziehe, cf. S. 298) — diesen unmittelbaren Zusammenhang Sünde — Dämonen, Sündenvergebung — Dämonenvertreibung — Name, als schliesslich zugrundeliegend anzunehmen; zumal wenn man Stellen wie die oben 227, vgl. 247, zitierte in Anschlag bringt, nach denen ethische Wirkungen auf den Namen zurückgeführt werden. Wahrscheinlicher ist es indes doch wohl, anzunehmen, dass das ὄνομα Jesu hier als pars potior der Taufhandlung genannt ist, vgl. S. 298. Das ergiebt sich auf jeden Fall aus dieser Stelle mit Sicherheit, dass für die Apostelgeschichte das Nennen des Namens Jesu bei dem Taufakt von unentbehrlicher Bedeutung war. Das Gleiche würde von Act. 4 12 gelten, cf. S. 298.

Zeichen seines Herrn, als σφραγίς, auf den Körper gebrannt wird oder der Mithras-Verehrer das Erkennungszeichen seines Gottes auf der Stirn trägt, so wird auf den Täufling der Name Jesu durch das Aussprechen gelegt wie eine schützende σφραγίς. In dem Begriff des „Siegels" und seiner Bedeutung für die damalige Vorstellungswelt fasst sich diese Seite der Wirkung des Jesus-Namens am besten zusammen. — In diesem Zusammenhang betrachtet, erscheint es mir wahrscheinlich, dass in Apocal. 14 1 eine Anspielung auf die Taufe vorliegt. Man hat es auffallend gefunden, dass in der christl. Apokalypse die Taufe gar nicht erwähnt werde, und wohl gemeint, das müsse in einer gewissen Ablehnung der Taufe von seiten judenchristlicher Kreise begründet sein. Nach meiner Meinung wird 14 1 auf die Taufe hingewiesen. Das ist um so wahrscheinlicher, wenn die S. 150 ausgesprochene Vermutung zu Recht besteht, dass der Name des Lammes dem Zusammenhang ursprünglich fremd ist. In 7 2. 3. 9 4, cf. 22 4 ist nur vom Namen Gottes als der σφραγίς die Rede. Wenn nun hier 14 1 der christl. Bearbeiter den Namen des Lammes hinzufügt, so erklärt sich das am besten, wenn er an die christl. Taufe dachte, bei der ja der Name Christi als ein Siegel auf den Täufling gelegt wurde. Wir würden hier einen indirekten Beweis für unsere Auffassung der nachapostolischen Taufe als eines Schutzmittels gegenüber den Mächten des Verderbens haben, und weiterhin einen indirekten Beweis für unsere Auffassung der Taufformel als einer Schutzwehr gegenüber den Mächten des Abgrunds [1]).

Soweit bei der Dürftigkeit direkter Quellen hier überhaupt Erkenntnisse möglich sind, wird man nach allem feststellen können: auch im nachapostolischen Zeitalter hatte die Verwendung des Jesus- (bzw. dreifachen) Namens bei der Taufe die gleiche Bedeutung wie später: sie diente als Versiegelung, als Mittel inniger Verbindung mit dem Christus, vor allem als Abwehrmittel feindlicher Mächte und als Vehikel der Geistmitteilung. Nicht das

1) Ob man dann aus dieser Stelle auf eine zweifache Formel schliessen dürfte als einen Übergang zur dreifachen?

soll gesagt sein, dass diese Vorstellungen überall bewusst vorhanden gewesen sein; vielfach wird man nur die allgemeine Vorstellung einer geheimnisvollen mystischen Wirkung der Nennung des Jesus-Namens bei dem Untertauchen gehabt haben: aber jene Vorstellungen lagen überall zugrunde.

Man wird zu diesem Resultat, namentlich was die 2. Hälfte der nachapostolischen Zeit anlangt, noch mehr Zutrauen gewinnen, wenn man die kirchliche Taufe auf der Folie der etwa gleichzeitigen gnostischen Taufe betrachtet. Selbstverständlich dürfen die gnostischen Anschauungen nicht mit denen der Kirche vereinerleit werden. Aber was wir bisher nur aus vereinzelten Andeutungen wenn auch mit ziemlicher Sicherheit erschliessen mussten, wird deutlicher und sicherer, wenn wir es auf einem etwa gleichzeitigen, vielfach verwandten und parallelen Gebiete deutlicher und klarer erkennen. — Die mannigfachen Anschauungen der Gnosis über die Taufe an sich hier vorzuführen ist natürlich nicht meine Aufgabe, ich hebe nur heraus, was für meinen Zweck hier in betracht kommt.

Auf die grosse Bedeutung, die der Namenglaube für die Gnosis hatte, ist bereits S. 215 ff. hingewiesen. Die mancherlei heiligen Namen stehn in engster Verbindung mit den für den Gnostiker so ungemein wichtigen Mysterien; sie sind z. T. die Mysterien selber. Auch das wurde schon hervorgehoben, dass die gnostischen Mysterien in weiten Kreisen eschatologisch orientiert sind und auf den vielfach im Mittelpunkt des Interesses stehenden Aufstieg der Seelen durch die Himmel tendieren. Sie sollen die Seele des Gnostikers befähigen ungefährdet und ungehindert durch die mancherlei feindlichen Mächte und Gewalten die verschiedenen Stationen zu durcheilen. — Auch die Taufe, bzw. die mit ihr zusammenhängenden oder sie ersetzenden Erlösungs-Riten dienen dazu, den Gnostiker für die Himmelsreise bzw. den Eingang in den Himmel auszurüsten und gegen feindliche Gewalten immun zu machen. Dabei wird naturgemäss auf die Formeln sehr viel Gewicht gelegt. Interessant ist dafür der Bericht des Irenaeus über eine Gruppe der Valentinianer, die Markosier, I 14 (Harvey). 14₁: „Sie sagen aber, dass dieselbe (die an Stelle der Taufe tretende ἀπολύτρωσις) notwendig sei für diejenigen, welche die vollkommene Gnosis

erlangt haben, damit sie in die alles überragende Macht wiedergeboren seien. Denn sonst sei es unmöglich, in das Innere des Pleroma zu kommen." Die ὑπὲρ πάντα δύναμις ist die Herrschaft über die widersacherischen Dämonen. Von einer andern Gruppe weiss Ir. zu erzählen, dass sie eine Art Toten-Taufe kennen. 144: Alii sunt qui mortuos redimunt ad finem defunctionis, mittentes eorum capitibus oleum et aquam sive praedictum unguentum cum aqua et cum supradictis invocationibus, ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant ... Die mitgeteilten Taufformeln, zum Teil syrisch wiedergegeben mit nicht entsprechenden griechischen Versionen, lassen deutlich die grosse Bedeutung des Namens erkennen. 142: Βασεμὰ χαμοσσὴ ... Eine andere Formel: τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας ὃ ἐνεδύσατο [1]) Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζωαῖς (ζώναις) τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ ζῶντος διὰ πνεύματος ἁγίου εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Als Übersetzung einer syrischen Formel bietet Ir. in demselben Kap.: οὐ διαιρῶ τὸ πνεῦμα, τὴν καρδίαν καὶ τὴν ὑπερουράνιον δύναμιν, τὴν οἰκτίρμονα· ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου [2]), σωτὴρ ἀληθείας. Darauf antwortet dann der Geweihte: ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ... Die Anwesenden sprechen dann: εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται.

Diese Beziehung von Taufe und Taufformel auf die bösen Geister und Mächte tritt besonders deutlich in den Excerpta ex Theodoto des Clemens Alex. und in den Thomasakten hervor. Für uns ist das deswegen wertvoll, weil die in den Excerpten sich repräsentierende valentinianische Gnosis der Kirche ziemlich angenähert [3]) und, was in den Thomasakten an Gnostischem vorliegt, für den Geschmack der katholischen Kirche mundgerecht gemacht ist. Beide Schriften lassen also einen vorsich-

1) Hier ein Beispiel der früher erwähnten in gnostischen Kreisen öfter begegnenden Personifizierung und Loslösung des Namens; der Name sachlich etwa = Geist. Cf. S. 216.

2) Dazu vgl. die oben S. 266 zitierte Stelle aus der armenischen Liturgie: particeps fiat hic fructus istius tui terribilis nominis ...

3) Cf. oben S. 246.

tigen Schluss auf kirchliche Anschauungen zu. — In den Thomasakten [1]) heisst es in einem Gebet an Christus zur Einleitung der Taufe des Vazanes und einiger Frauen, 81 15ff. (Bonnet): „.. sei ihr Arzt in der Zeit der Krankheit, sei ihre Erquickung im Lande der Leidenden, *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ ὀνόματι*, sei ihr Arzt für Seele und Leib, mach' sie zu Tempeln deines heil. Geistes." Abgesehen davon, dass in diesem Gebet — NB. Taufgebet! — Christus als Arzt für leibliche Krankheiten in Anspruch genommen wird, — wie denn an anderer Stelle, 37 15ff., das geweihte Wasser (= Taufwasser) zur Heilung verdorrter Hände dient, — ist zu beachten, dass die von der Taufe erwartete Heiligung, d. h. die Einwohnung des Geistes [2]), an das *ὄνομα* Jesu geknüpft wird [3]). Von der dann erfolgenden Ölsalbung, die der Taufe vorangeht, erwartet man, dass sie den Widersacher vertreibe, und zwar auch hier wieder vermöge der erfolgten Anrufung des Namens Jesu. 82 9ff. *ἐν ὀνόματί σου, Ἰησοῦ Χριστέ, γενέσθω ταῖς ψυχαῖς ταύταις εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν αὐτῶν.* Ungemein charakteristisch ist die Verbindung: Sündenvergebung, Abwehr des Feindes, Errettung der Seelen — wir fanden sie ähnlich in der Kirche. — Ein Rätsel bis zu einem gewissen Grade, auf jeden Fall sehr interessant ist die Stelle, an der von der Versiegelung eines Weibes, aus dem Thomas einen Dämon ausgetrieben hat, *εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* erzählt wird, 35 16ff. Das — ungetaufte — Weib bittet den Apostel: *ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου, δός μοι τὴν σφραγῖδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος. τότε ἐποίησεν αὐτὴν ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτῇ τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα ... πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι ἐσφραγίσθησαν μετ' αὐτῆς.* Und unmittelbar daran schliesst sich die Feier der Eucharistie. Was ist mit jener Versiegelung gemeint? Die Wassertaufe oder — eine Taufe ohne Wasser? Mat hat vermutet, dass in dem Ausdruck *ἐσφράγισεν* das Wasserbad enthalten sei. Im syri-

1) Die Anschauung dieser Akten von der Taufe bedarf noch immer einer genaueren Untersuchung, trotz Thilo, Acta Thomae, und Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten. Sie ist offenbar nicht einheitlich.

2) *ποίησον αὐτοὺς ναοὺς τοῦ ἁγίου σου πνεύματος.*

3) *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ ὀνόματι.*

schen Text (ed. Wright, Apocryphal acts oft the apostles, vol. II, Übersetzung p. 188) wird denn auch erzählt, dass der Apostel das Weib in einem Fluss taufte. Aber schwerlich darf auf die syrische Relation zu viel Gewicht gelegt werden; sie ist an manchen Stellen verkirchlicht. Der griechische Text lässt nur eine Handauflegung unter Nennung des dreifachen Namens erkennen. Das „versiegeln“ bestände dann darin, dass der dreifache Name durch die Nennung wie ein Siegel auf das Weib gelegt würde. Das würde einen guten Sinn geben; durch dies Siegel wäre das Weib vor der Wiederkehr des Dämons geschützt — ganz entsprechend der uns sonst bekannten Wertung des Namens. Es würde ein Aufnahmeritus ohne Wasser vorliegen, wie wir auch von einer Gruppe der Valentinianer wissen (Iren. I 14), dass sie das Wasser bei der Taufe verschmähten. Das Sakrament des Namens, das wir bei der Taufe sonst mit dem Sakrament des Wassers vereinigt finden, würde hier allein [1]) auftreten; es würde ein direkter Beweis für die schon früher ausgesprochene Vermutung vorliegen, dass der Name allein ursprünglich ein Sakrament für sich war. — Indes, über Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus. Sollte an unserer Stelle doch eine Taufe mit Wasser vorausgesetzt sein, so wäre sie ja jedenfalls gedacht als Schutzmittel vor Dämonen. Und darauf kommt es uns hier an.

Nach den Excerpta ex Theod. ist, „wer versiegelt wurde durch Vater, Sohn und Geist, unantastbar für jede andere Gewalt, und durch die drei Namen wurde er von jeder Dreiheit *ἐν φϑορᾷ* getrennt; nachdem er das Bild des Irdischen trug, trägt er dann das Bild des Himmlischen“ [2]), c. 80. „Denn wer in Gott hinein wiedergeboren wurde, ging in Gott ein und empfing Macht, auf Skorpionen und Schlangen, den bösen Mächten, zu wandeln . . . . in welche (scil. Vater, Sohn und Geist) wir wiedergeboren werden, indem wir allen übrigen Mächten überlegen werden“, c. 76. In der Taufe werden die unreinen Geister vertrieben. Cap. 77: *αὐτίκα δοῦλος ϑεοῦ ἅμα*

---

1) Bzw. in Verbindung mit der Handauflegung; doch scheint diese nur eine Nebenrolle dabei zu spielen.

2) *διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισϑεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φϑορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη . . .*

τῷ ἀνελθεῖν τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸς (Usener[1]): *καθαρὸς*) *τῶν ἀκαθάρτων λέγεται* (U.: *γίνεται*) *πνευμάτων καί, εἰς ὃν πρὸ ὀλίγον ἐνήργουν, τοῦτον ἤδη φρίσσουσιν.* Dass dabei die Formel einen hervorragenden Anteil als exorzisierende und weihende Kraft hat, ist ohne weiteres klar, zumal bei einer Schrift, die so deutlich und massiv die exorzistische und weihende Kraft des Namens hervorhebt wie die Excerpte (vgl. das Zitat S. 246).

Wir finden somit in gnostischen Kreisen im wesentlichen dieselbe Anschauung, die wir für die Kirche in der nachapostolischen Zeit konstatieren zu müssen meinten. Nur ist hier ganz unzweideutig und auch quellenmässig mit Händen greifbar, was wir dort zumeist indirekt erschliessen mussten. Diese Sachlage hat den Wert, dass sie unser obiges Resultat für die gleichzeitige kirchliche Anschauung sichert und stützt. —

---

3) Die apostolische Zeit. — Für die Taufanschauung der apostolischen Zeit haben wir als direkte Quelle fast nur die paulinischen Briefe. Was sich aus ihren, immerhin nicht sehr reichlichen, Andeutungen über den Gegenstand ergiebt, kann natürlich zunächst nur für die Anschauung des Paulus selbst in Anspruch genommen werden. Nur mit Vorsicht und indirekt können wir von da aus auf die Anschauung der Gemeinde schliessen. — Ich muss mich über die paulinische Tauflehre etwas ausführlicher auslassen, da Einheitlichkeit über sie noch nicht erzielt ist: auf eine Abweisung anderer Anschauungen muss ich hier natürlich verzichten. —

Dass für Paulus und in seinen Gemeinden die Taufe ein allgemeiner notwendiger Brauch war, hätte man nie bestreiten sollen. Auch nicht in der Form, dass nur Heiden, aber nicht Juden getauft worden seien. Paulus selbst hat sich taufen lassen. Es wird aber im Interesse der hier gebotenen Vorsicht der Untersuchung sein, wenn man, was aus den paulinischen Briefen über die Taufe sich ergiebt, zunächst nur auf die für Paulus natürlich im Vordergrunde stehende Heidentaufe[2]) bezieht.

---

1) Usener, Das Weihnachtsfest, S. 163. Anm. 35.

2) Über die Frage, welche Bedeutung in ältester Zeit

Welche Bedeutung hatte für Paulus das Tauchbad? Man wird der allgemeinen Zustimmung sicher sein, wenn man von Röm. 6 als der sedes classica der paulinischen Taufanschauung ausgeht. Hier erscheint das Unter- und Emportauchen des Täuflings als ein Bild des mit Christus sterben und auferstehen. Die Taufe bedeutet und bewirkt die Einverleibung in den Christus. Dass das Getauftwerden ein *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* ist, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, 6 3. Diese Einverleibung in den Christus ist, für die paulinische Anschauung natürlich, vor allem eine innige Verbindung mit den beiden wichtigsten, eigentlich den beiden Thatsachen des Messiaslebens Jesu, seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung. So schwer oder unmöglich es für uns auch ist, es uns vorzustellen: es muss daran festgehalten werden, dass Paulus hier von einem wirklichen Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen, von einem *καταργηθῆναι* des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (der *σάρξ*) redet; und ebenso real ist die Teilnahme an der Auferstehung, das *σύμφυτον εἶναι* (*τῷ ὁμοιώματι*) *τῆς ἀναστάσεως*, zu denken. Durch den Wortlaut des ganzen Abschnitts ist es schlechthin ausgeschlossen, in Röm. 6 1ff. den gut lutherischen Gedanken ausgesprochen finden zu wollen, dass die Taufe die jurisdiktionelle Übertragung der durch den Tod Jesu erworbenen Freiheit von Sündenschuld und Schuldverhaftung bedeute [1]). Und ebenso ist es m. E. unmöglich, das dem Täufling zugeschriebene Sterben und Auferstehn als ein ethisches zu verstehen. Für die realistische paulinische Anschauung ist ein neues sittliches Leben erst möglich, nachdem eine neue Naturgrundlage gegeben ist. Die wird eben in der Taufe geschaffen; und erst auf ihr kann und soll, nach Röm. 6, die neue sittliche Entwicklung sich erheben. Eine mystische, physisch-hyperphysische Vereinigung mit dem Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung, erlebt der Täufling: es ist eine völlige Neuschöpfung, eine „Wiedergeburt",

---

die Taufe für übertretende Juden hatte, lässt sich gar nichts Sicheres sagen, wenigstens nicht im Zusammenhang dieser Arbeit. Ich lasse die Frage deshalb hier ganz aus dem Spiel.

1) Der neuerdings von Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im n. T., wieder gemachte Versuch, diese Anschauung für Röm. 6 1ff. zu beweisen, dürfte schwerlich überzeugen.

wenn P. diesen Ausdruck auch nicht gebraucht. Und nun ist festzuhalten: P. sagt nicht, dass das durch die Taufe nur symbolisiert [1]), sondern dass es durch sie bewirkt werde.

Ganz die gleiche Wirkung wird der Taufe Kol. 2 11. 12 zugeschrieben. Die Parallelisierung mit der jüdischen Beschneidung ist eine mehr äusserliche, wie mir scheint, veranlasst durch die Rücksichtnahme auf die Irrlehrer in Kolossae; der Nachdruck liegt darauf, dass die Taufe ein Abthun des *σῶμα τῆς σαρκός* ist, ein mitbegraben- und mitauferweckt-werden mit Christus, wie Röm. 6.

Eine kurze und prägnante Zusammenfassung der Gedankenreihen von Röm. 6 1ff. und Kol. 2 11. 12 bietet Gal. 3 26. 27. „Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben (nicht: an Chr. J., diese Übersetzung widerstrebt paulinischer Ausdrucksweise, sondern) in Christus Jesus". Dass die Christen aber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind, wird dadurch erklärt und begründet, v. 27, dass sie Christum angezogen haben. Christum aber haben sie angezogen wie ein Kleid dadurch, dass und weil sie in ihn hinein getauft wurden. Die Taufe bewirkt also das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι*: eine Zusammenfassung des Röm. 6 1ff. und Kol. 2 11. 12 Gesagten. — An dieser Stelle tritt zugleich der enge Zusammenhang ins Licht, in dem die Taufe mit dem Zentrum des paulinischen Christentums steht. Denn zum Zentrum paulinischen Glaubens gehört das „sein in Christus Jesus". Und gerade das bewirkt die Taufe.

In einen auf den ersten Blick ganz andern Vorstellungskreis führt I Kor. 12 13. „Denn vermittelst eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft, ob Juden oder Hellenen, ob Herren oder Sklaven, und alle wurden wir mit einem Geist getränkt." Als Wirkung der Taufe erscheint hier Einfügung der Getauften in einen Leib, das corpus mysticum Christi. Die erfolgt durch den einen Geist: in der Taufe wird der göttliche Geist mitgeteilt. Derselbe Gedanke findet sich noch I Kor. 6 11, cf. unten (und Eph. 1 13). Das spezifische Gut der messianischen Endzeit wird durch die Taufe vermittelt. Dabei ist es für die richtige Auffassung der paulinischen Taufe wohl zu beachten,

---

1) Das auch.

dass auch für P. das πνεῦμα in letzter Linie immerhin himmlische, göttliche Substanz ist [1]).

Innige Verbindung mit dem Christus, εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — Mitteilung des Geistes: dass diese beiden Wirkungen der Taufe nicht unvermittelt neben einander herlaufen, ist für den Kenner der paulinischen Gedankenwelt kaum nötig zu bemerken. Die Brücke bildet der paulinische Satz: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, II Kor. 3 17. Durch die Mitteilung des Geistes vollzieht sich die innige Verbindung des Täuflings mit Jesus Christus.

Mit andern Bildern beschreibt P. die Taufwirkung an der bekannten Stelle I Kor. 6 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ. Vgl. oben S. 74 ff. Eine genaue Erklärung kann hier natürlich nicht gegeben werden. M. E. muss man sich vor einer Systematisierung der 3 Ausdrücke durchaus hüten. P. verwendet hier für dieselbe Sache mehrere Vorstellungsreihen, ohne über deren Zusammenhang mit einander etwas sagen zu wollen. Im übrigen ist das Verständnis wesentlich durch den Gegensatz zu v. 9 und 10 bestimmt. Bei dem δικαιωθῆναι ist wohl schwerlich an den präzisen Terminus, wie er im Römer- und Galaterbrief vorliegt, zu denken. Die spezifische Rechtfertigungslehre darf kaum an die Taufe gehängt werden. Der Ausdruck ist im Gegensatz zu ἄδικοι v. 9 zu verstehen: aus Ungerechten wurden die Korinther Gerechte, natürlich zunächst im objektiven Sinn. Das ἁγιασθῆναι bezeichnet die Herausnahme aus der profanen sündigen Welt und die Weihung zum Eigentum Gottes, die wesentlich in der Mitteilung des Geistes Gottes besteht. Endlich bewirkt die Taufe die Abwaschung, Reinigung vom Schmutz der Sünde. Zu beachten ist, dass dies die einzige Stelle [2]) ist, an der Paulus die Taufe mit der Befreiung von der Sünde in Verbindung bringt. Ausserdem ist der Ausdruck ἀπολούσασθαι charakteristisch, cf. oben S. 280. 290. 308.

---

1) Beachte auch den plastischen Ausdruck ἐποτίσθημεν.

2) Vorausgesetzt, dass Eph. 5 26. 27 nicht paulinisch ist. Beachte übrigens auch hier den Ausdruck καθαρίσας und nachher μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων.

Ganz abseits von den bisher berührten Vorstellungen führt eine Stelle, die für die Tauflehre Pauli nicht verwertet zu werden pflegt, m. E. aber herangezogen werden muss. Es ist Kol. 1 13: *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* . . . Gott hat die Christen aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. Die Aoriste bezeichnen einen einmaligen Akt der Vergangenheit: es kann nur die Taufe gemeint sein. Dass unter der *ἐξουσία τοῦ σκότους* die Macht, Herrschaft des Teufels zu verstehen ist, dürfte kaum bestritten werden. Der Taufe wird also als Wirkung die Befreiung von der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte und Einverleibung in das Reich Christi zugeschrieben [1]). — Diese Vorstellung in Verbindung mit der Taufe bei Paulus zu finden, mutet uns zunächst etwas fremd an, aber doch wohl nur deshalb, weil wir uns gewöhnt haben, die mythologischen Elemente in der paulinischen Theologie nicht zu beachten. Gewiss, Angelologie und Dämonologie stehen nicht so im Vordergrunde paulinischer Vorstellung und Religion, wie es bei der Masse der christl. Gemeinden in nachapostolischer und apostolischer Zeit, ja vielleicht bei Jesus selbst der Fall war, und deshalb tritt auch die mythologisch gefärbte Anschauung vom Evangelium nicht in den Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Aber wir müssen uns andererseits auch vor der heute geläufigen Unterschätzung dieser Elemente paulinischen Denkens hüten. Sie waren nicht nur vorhanden, — das wird niemand leugnen wollen [2]) —, sondern sie bildeten einen bedeutsamen und starken Unterstrom: allein der Kolosserbrief zeigt, dass es nur eines äusseren Anlasses bedurfte, um ihn noch mehr als gewöhnlich hervortreten zu lassen.

Sehn wir genauer zu, so ist auch nach P. der Mensch, als Glied des gegenwärtigen argen Aeons, beherrscht und umgeben

1) Man wird vielleicht einwenden: wenn auch Kol. 1 13 im allgemeinen auf die Taufe zu beziehen sei, so sei damit noch nicht gesagt, dass die unmittelbare Wirkung der Taufhandlung beschrieben werden solle. Kaum mit Recht. Der Einwand würde auch schon dadurch fallen, dass wir eine derartige Anschauung von der Wirkung der Taufe bereits aus der nachapostolischen Zeit kennen.

2) Cf. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie.

und bedroht von *ἐξουσίαι, ἀρχαί, δυνάμεις*. Die unmündige Menschheit ist unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* geknechtet. Diese Mächte beherrschen die Welt, sie sind die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, I Kor. 2 6; ihr Fürst, der Satan, ist *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* II Kor. 4 4. Sie stehn dem Heilsplan Gottes mit den Menschen feindlich gegenüber. Sie möchten den Menschen von Gott trennen. Sie sind es, die hinter dem Götzendienst der Heiden stehn, I Kor. 10 19ff., und die Juden unter dem unvollkommenen Gesetz halten wollen Gal. 4 3. 8f. Das Erlösungswerk des Christus besteht deshalb darin, ihre Macht zu brechen. Im Kreuzestode hat er über sie triumphiert Kol. 2 14f. I Kor. 2 6. 8; die endgiltige Erlösung beruht auf ihrer definitiven Vernichtung, I Kor. 15 24ff.

Von da aus ist es ganz natürlich und eine einfache Konsequenz, dass als Wirkung der Taufe die Befreiung von der Herrschaft der Mächte der Finsternis erscheint. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass an dieser Stelle der Zusammenhang paulinischer Anschauung mit der populären Vorstellung von der Taufe, wie wir sie bisher wenigstens bis in die nachapostolische Zeit verfolgen konnten, klar hervortritt.

Auf den ersten Blick scheint die Kolosser-Stelle weit ab von den sonstigen oben festgestellten paulinischen Taufaussagen zu liegen. Der schärfere Blick erkennt doch den engen Zusammenhang, in dem diese mehr mythologisierende Vorstellung mit derjenigen Anschauung steht, die wir wohl die spezifisch paulinische nennen dürfen, der in Röm. 6 und Kol. 2. Die Brücke besteht darin, dass ja die *σάρξ*, das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, das Herrschaftsgebiet dieser geistigen Mächte ist. Durch das Kreuz hat Jesus die *σάρξ*, die Potenz der Sünde und des Todes, vernichtet, Röm. 6 6. 8 3. 4; durch das Kreuz hat er eben deshalb auch die Fürsten dieser Welt überwunden, I Kor. 2 6. Kol. 2 14f. Durch die Taufe werden die Christen mit Jesus gekreuzigt, ihre *σάρξ*, ihr *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* wird vernichtet, und zugleich, eben damit, werden sie von der Herrschaft der Finsternis befreit, die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, Kol. 2 11, die sie in der Taufe erleben, ist für sie zugleich ein *ἀπεκδύεσθαι τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*, wie es Jesus Christus zuerst grundlegend vollzogen hat. —

Es ist somit eine ganze Reihe von Bildern und Vorstel-

lungen, mit denen P. die Wirkung der Taufe im Namen Jesu Christi gelegentlich — nie ex professo — beschreibt: innige reale Verbindung mit Christus, Christus anziehen, Einverleibung in das corpus mysticum Christi, sterben und auferstehn mit Chr., Mitteilung des Geistes, Heiligung und Weihung für Gott, Abwaschung der Sünden, Errettung von der Herrschaft der Finsternis. Dabei ist für die Erforschung der Genesis der paulinischen Taufanschauung im höchsten Grade charakteristisch und ein bedeutsamer Fingerzeig, dass die Gedankenreihen der Rechtfertigung und der Sündenvergebung nur ganz flüchtig und selten mit der Taufe in Verbindung gebracht werden.

Alles dies wirkt die Taufe. Denn die Taufe ist für P. nicht nur Symbol [1]), nicht nur äusserliches Sinnbild eines Vorgangs, dessen Agens allein der Glaube ist, sondern Sakrament. Leider heisst es noch nicht Eulen nach Athen tragen, das zu betonen. Die Behauptung ausführlich zu begründen, ist hier nicht der Ort; nur muss ich sie in der Kürze sicher stellen, weil es (vgl. S. 269) für die Feststellung der Bedeutung des Jesus-Namens bei der Taufe von der grössten Wichtigkeit ist, ob das Tauchbad als Sakrament zu werten ist oder nicht. — Abgesehen davon, dass unsere moderne Unterscheidung von Symbol und Sakrament in bezug auf Kultushandlungen antiker Anschauungsweise fremd ist —, wer, ohne durch diese Frage beeinflusst und voreingenommen zu sein, die Ausführungen des Apostels über die Taufe, z. B. Röm. 6_1ff., liest, wird gar nicht auf den Gedanken verfallen, dass er das Tauchbad nicht als das wirksame Agens, sondern nur etwa als ein äusserliches Sinnbild angesehen wissen wolle. Vor allem wird indes der sakramentale Charakter der Taufe durch folgende Beobachtungen sicher gestellt. 1) I Kor. 10 spricht P. von den beiden christl. Kultushandlungen, der Taufe und dem Herrnmahl. Die beiden stehn ohne Unterschied neben einander. Dass aber dem Herrnmahl sakramentale Bedeutung zukommt, ergiebt sich unwiderleglich aus der Parallele mit der heidnischen Opfermahlzeit. Von da ist auf die Taufe zu folgern. 2) Noch charakteristischer ist die Stelle I Kor. 15_{29}. Nach ihr liessen in Korinth — auch anderwärts? — Christen für bereits Gestorbene sich taufen, —

1) In unserem Sinn, im Gegensatz zu Sakrament.

wie wir nach dem Zusammenhang nicht zweifeln können, mit dem Zweck, denselben die Teilnahme an dem Leben der Auferstehung zu sichern; die Taufe vermittelt ja das *πνεῦμα*, die göttliche Substanz des Auferstehungsleibes. Damit ist klar, dass jedenfalls die korinthische Gemeinde das Tauchbad als massiv sakramental, als magisch wirkend sich vorstellte. Ein stärkerer Beweis für die sakramentale Schätzung der Taufe lässt sich kaum denken. Die Rede, dass diese Sitte eine von P. durchaus missbilligte Unsitte gewesen sei, sollte doch billiger Weise verstummen. Im Zusammenhang findet sich kein Wort der Missbilligung. Gewiss ist wahrscheinlich, dass P. diesen Brauch nicht eingeführt und nicht gefördert hat [1]). Aber er konnte ihn auch nicht dialektisch so verwerten, wie er es thut, wenn er die Sitte schlechthin missbilligt und ihren Grundgedanken ganz abgelehnt hätte.

3) Es ist bis zu einem gewissen Grade richtig, was man behauptet hat, dass man die Verkündigung des Paulus darstellen kann, ohne die Taufe auch nur zu erwähnen. Und auf den ersten Blick hat man sogar den Eindruck, als sei der Gedanke des Sakraments — im strengen Sinn — etwas der paulinischen Vorstellungswelt durchaus Heterogenes. Indes, sieht man genauer zu, so erkennt man im Gegenteil, dass gerade in der eigentümlich paulinischen Auffassung des Evangeliums die günstigsten Voraussetzungen für die Idee des Sakraments gegeben sind. Es ist doch wohl nur mit Einschränkung richtig, dass alles, was P. lehrt, durchgeistet und auf Gnade und Glauben

---

1) Die Taufe für Tote wird ihre letzten Wurzeln vermutlich in orphischen Sitten und Anschauungen haben wie die, von denen Plato, Polit. 364 b ff. berichtet. 364 b: *ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καῖ ἑορτῶν* . . . 364 e . . . *πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.* Vgl. ferner Fragm. orph. 208 bei Rohde, Psyche p. 421: *ὄργια τ' ἐκτελέσουσι* (scil. *ἄνθρωποι*), *λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι· σὺ* (scil. Dionysos) *δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὕς κ' ἐθέλησθα λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.* Vgl. Anrich S. 119 Anm. 3.

als innerliche ethische Mächte aufgebaut sei [1]). Gewiss, auf dem ethisch-geistigen Gebiet liegt für P. der Nachdruck und das eigentliche Interesse. Aber man wird die Eigenart seiner religiösen Gedankenwelt nie ganz und richtig erfassen, wenn man übersieht, dass das ethisch-geistige Gebiet für ihn nicht denkbar ist ohne naturhafte Grundlage, dass bei ihm das geistig-ethische und das natürliche Gebiet nicht klar und bestimmt geschieden sind. Um nur einiges hervorzuheben: das *πνεῦμα*, dieser Zentralbegriff des paulinischen Christentums, ist zweifellos göttliche Kraft und gerade für Paulus das Prinzip sublimster Ethik, und doch ist es nur denkbar als göttliche, physisch-hyperphysische Substanz, die natürlich am besten durch ein naturhaftes Medium vermittelt wird. Das *εἶναι ἐν Χριστῷ* ist letztlich als ein mystisch-naturhaftes vorzustellen. Das „Sterben“ mit Christus hat eine aktive Tötung der Sünde zur notwendigen Folge, aber es ist selber eine prinzipielle Vernichtung des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (*τῆς σαρκός*). Das neue Leben des Christen äussert sich notwendig in einem Leben der Gerechtigkeit, aber es ist selber eine prinzipielle naturartige Neuschöpfung, die auf der Mitteilung des Pneuma beruht. Die „Sünde“ ist nicht zu trennen von der *σάρξ*, und nur, wenn die letztere durch den Tod des Christus vernichtet ist, ist die Herrschaft der Sünde gebrochen. Kurz: Naturhaftes und Ethisches gehn ohne deutliche Grenzen in einander über. Wo aber das der Fall ist, da ist der natürliche Boden, der eigentliche Nährboden für die Mystik des Sakraments, dessen Charakteristikum die Vermengung des geistig-persönlichen und des natürlich-sinnlichen Gebiets ist. — Und noch eins. Das *εἶναι ἐν Χριστῷ* (oder *ἐν πνεύματι*), das *ζῆν* des Christus im Christen, das *συσταυρωθῆναι* und *συνεγερθῆναι* mit Chr. ist auch da, wo es als mit dem Glauben gegeben erscheint, nicht durch einen ethischen Entwicklungsprozess bedingt, sondern etwas abrupt vorhandenes, ein Geschehnis und Widerfahrnis transzendentaler Art [2]): und dafür stellt sich unwillkürlich als Medium das naturartig wirkende Sakrament ein. — Demnach ist für P. der Sakramentsgedanke durch die Eigenart seines Evangeliums durchaus ermöglicht, wenn nicht ge-

1) Beyschlag, Neutest. Theol.², S. 239.

2) Vgl. auch Holtzmann, Neutest. Theologie, II p. 179.

fordert. Dann aber ist um so weniger Grund vorhanden, den sakramentalen Charakter der Taufe in Zweifel zu ziehn.

Das Verhältnis von Taufe und Glaube zu untersuchen ist hier keine Veranlassung. Es ist ja ganz zweifellos, dass Paulus den Glauben als selbstverständlich voraussetzt; er kennt keine Taufe ohne Glauben. Damit ist aber der sakramentale Charakter in keiner Weise in Frage gestellt; nur das magische Moment ist vermieden, ob mit voller Konsequenz, ist freilich im Hinblick auf I Kor. 15_{29} fraglich. — Dass trotzdem gerade in bezug auf das Verhältnis von Taufe und Glauben in dem paulinischen Gedankengefüge eine grosse Inkongruenz bestehn bleibt, ist gewiss. Aber das ist doch keinesfalls ein Grund, die Bedeutung der Taufe zum Symbol herabzumindern [1]). Das ist nicht die einzige und nicht die grösste Inkongruenz und Inkonsequenz in der religiösen Gedankenwelt des grossen Apostels. Sie liegt zum Teil in der Natur der Sache. Es ist eine Inkongruenz, die überall entstehen muss, wo eine im Grunde ganz geistige und persönliche Auffassung des religiösen Verhältnisses sich mit eigentlich kultischen Handlungen und der Vorstellung von Gnadenmitteln (im eigentlichen Sinn) verquickt. Zum Teil ist sie psychologisch-historisch daraus zu erklären, dass wie oben S. 271 u. 273 bereits hervorgehoben wurde, Paul. die Taufe als hochgeschätzten sakramentalen Brauch in den Gemeinden vorfand und sich damit wohl oder übel auseinandersetzen musste — was ihm, wie gezeigt, durch die Eigenart seiner Auffassung des Evangeliums ungemein erleichtert wurde. —

Dass bei diesem so zu verstehenden sakramentalen Tauchbade der Name Jesu zu paulinischer Zeit irgend eine Bedeutung hatte, ergiebt sich schon aus seinem Gebrauch. Dass er für Paulus und seine Gemeinden ein integrierender und notwendiger Faktor bei der Wirkung der Taufe war, ergiebt sich unzweifelhaft aus I Kor. 6_{11}. Hier wird als Mittel für das in der Taufe erfolgende *ἀπολούσασθαι ἁγιασθῆναι δικαιωθῆναι* neben dem Pneuma Gottes und vor ihm das *ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt. Es ist oben S. 74 ff. bereits nachgewiesen, dass der Begriff *ὄνομα* hier im eigentlichen Sinn verstanden werden muss.

---

1) Vgl. u. a. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, ZThK 1896.

Aber welchen Sinn verband nun P. mit dem Nennen des Jesus-Namens beim Taufakt? Jedenfalls macht der Umstand, dass für P. das Tauchbad eine mystisch wirkende Handlung, ein Sakrament ist, es von vornherein wahrscheinlich, dass dieser integrierende Bestandteil ebenfalls eine mystische Bedeutung gehabt haben wird. Im übrigen sind wir in der glücklichen Lage, dass der Apostel selbst uns die Richtung weist, in der wir diese Bedeutung zu suchen haben, oder dass er wenigstens eine Seite dieser Bedeutung uns sicher erkennen lässt. Nach I Kor. 1_{12}ff. verband er zweifellos mit der Nennung des Jesus-Namens die Vorstellung, dass dieselbe den Täufling zum Eigentum Jesu mache, ihn in das Verhältnis der Zugehörigkeit zu Jesus versetze (vgl. oben S. 116f.). Durch den Namen wird der Getaufte zum Eigentum Christi signiert, gestempelt, gesiegelt. Es ist also ein Grundgedanke des uralten, internationalen und jüdischen, Namenglaubens, der auch für P. hier sich auswirkt. Ist das aber der Fall, erkennen wir, dass der Apostel unter dem Einfluss dieses Gedankenkreises steht, so werden wir bei diesem einzelnen Punkt nicht stehen bleiben dürfen. Der Begriff des Eigentums Christi erhält ja bei P. eine spezifische Wendung. Der Getaufte tritt durch die Taufe, wie wir sahn, in engste mystische Verbindung mit Christus, wird ihm einverleibt. Das aber ist ja gerade auch die Wirkung des Namens, dass er Gegenstand oder Person, über die er genannt wird, in mystische Berührung mit seinem Träger bringt. Mit dieser Ceremonie allein schon konnte P. diese ihm wichtigste Wirkung der Taufe verknüpfen. Sie legte es ihm nahe, dem ganzen Vorgang diese, seiner Auffassung des Evangeliums homogene, Wendung zu geben. — Das Gleiche gilt von der Mitteilung des Geistes. Die Wirkungen der Epiklese sind implicite mit der feierlichen Nennung des Namens bei der Taufhandlung verbunden.

Mit diesen positiven Wirkungen ist ohne weiteres auch die negative des Schutzes vor feindlichen geistigen Mächten und eventuell der Vertreibung derselben gegeben. Vor dem Siegel Christi entweichen die überwundenen Dämonen und Mächte; wo er und sein Geist weilen, haben sie keine Stätte. Dass auch diese Seite des Namenglaubens für P. wirksam gewesen sein kann (um nicht zu viel zu sagen), wird deshalb wahrscheinlich, weil er nach Kol. 1_{13} die Wirkung der Taufe sich auch

als Errettung aus der Macht der Finsternis vorstellte. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen darf auch hier nicht verwundern. Der Reiz und das Charakteristische eines Mysteriums beruhen gerade auf der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Vorstellungen, die damit verbunden werden können. —

Es ist natürlich nicht ein Erfordernis, das von meiner Erklärung erfüllt werden müsste, dass wir nun auch einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Namen Jesu und der Taufwirkung des *ἀπολούσασθαι* und des *δικαιωθῆναι* I Kor. 6_{11} aufzeigen müssten. Abgesehen davon, dass diese beiden Vorstellungsreihen nur ganz flüchtig von der Taufe abgeleitet werden, ist es ganz natürlich, dass, da der Name einmal seine feste und begründete Stelle bei der Taufe hatte, nun auch andere nicht unmittelbar mit ihm zusammenhängende Wirkungen der Ceremonie ihm als einem integrierenden Bestandteil des Ganzen zugeschrieben werden. In welchem Zusammenhang übrigens Sündenabwaschung und Namengebrauch mit einander stehn können, ist oben S. 307 f. ersichtlich. —

Man darf gegen die hier vorgetragene Erklärung nicht einwenden, derartige primitive und massive — magische — Anschauungen könne man dem Apostel nicht wohl zutrauen. Das wäre kaum mehr als ein Geschmacksurteil. Schon früher, vgl. zu Phil. $2_{9.10}$ und Kol. 3_{17} S. 68 f. 236 ff. u. 263, mussten wir vermuten, dass P. die populären primitiven Anschauungen, die sich mit dem Jesus-Namen verknüpften, gekannt und wohl auch geteilt hat. Und wenn er der Taufe derartige mystisch-theurgische Wirkungen zuschreiben konnte — ein qualitativer Unterschied trennt den Sakramentsglauben kaum vom Namenglauben.

Ist oben des Paulus Anschauung von Taufe und Jesus-Namen richtig dargestellt — welches Urteil lässt sich von da aus über die Gemeindeanschauung der apostolischen Zeit gewinnen? Vor einer einfachen Vereinerleiung der Anschauung der Gemeinde mit der des Paulus muss man sich natürlich hüten.

Was zunächst die paulinischen Gemeinden anlangt, so werden wir selbstverständlich anzunehmen haben, dass sie in ihrem Taufglauben von P. abhängig und beinflusst waren. Aber

doch wohl nur bis zu einem gewissen Grade. Das liegt in der Natur dieses Sakraments begründet, vgl. S. 273; wir erkennen es aber auch an einem bestimmten Beispiel in der korinthischen Gemeinde, die vielleicht unabhängig von P. die Sitte der Taufe für Tote ausbildete. Jedenfalls gehen wir sicher in der Annahme, dass des Apostels Vorstellungen wie von der Taufe im ganzen so auch speziell von dem dabei gebrauchten Jesus-Namen und seiner Wirkung im Bewusstsein der Masse der Gemeinden unwillkürlich vergröbert wurden und die mystisch-magischen Elemente stärker und massiver hervortraten. So wird der Gedanke, dass die Taufe von der Herrschaft der bösen Mächte befreie, und damit der exorzistische Charakter des Namens einen sehr viel grösseren Raum eingenommen haben. Überhaupt dürfen wir annehmen, dass die magischen Vorstellungen von der Bedeutung des Namens in der Gemeinde sehr viel lebendiger und wirksamer waren.

Über die gemeinchristliche Tauflehre, abgesehen von den paulinischen Gemeinden, lässt sich aus der paulinischen Tauflehre nur sehr wenig entnehmen. Wir würden gar nichts sagen können, wenn es richtig wäre, was man jetzt vielfach lesen kann, dass erst der Heidenapostel die Taufe zum Sakrament gestempelt habe. Diese Meinung beruht zum grössten Teil auf der Voraussetzung, dass die Johannes-Taufe lediglich eine symbolische Busstaufe und im Anschluss daran die urchristliche Taufe ein äusseres Sinnbild der Busse, des Glaubens an die Messianität Jesu und des Einttitts in die Gemeinde gewesen sei. Diese Voraussetzung ist ja aber unbewiesen und sehr fragwürdiger Natur, vgl. S. 272 f. Auch hat man nirgends einen positiven Anhalt dafür, dass erst P. der Taufe den Charakter des Sakraments verliehen habe. Wenn er von ihr redet, hat man in keiner Weise den Eindruck, als wenn er sich bewusst wäre, neue und eigene Erkenntnisse vorzutragen. Im Gegenteil ist, wie verschiedentlich hervorgehoben wurde, höchst wahrscheinlich, dass er nicht nur den Brauch, sondern auch seine hohe Einschätzung vorfand. Er fand die Taufe als Sakrament vor: mit welcher Bedeutung? Aus der oben skizzierten Taufanschauung charakterisiert sich als spezifisch paulinisch und als Sondereigentum des Apostels mit unfehlbarer Sicherheit der Gedanke der realen mystischen Vereinigung mit dem Christus.

und die Beziehung auf Tod und Auferstehung Jesu. Dagegen werden die Mitteilung des Geistes, negativ die Befreiung von gottwidrigen Geistern und Dämonen, und die Abwaschung der Sünde von P. angetroffene Vorstellungen sein: sie dürften somit als gemeinchristl. Gut der apostolischen Zeit und als urchristl. zu reklamieren sein. Sie passen ja auch vortrefflich zu den dürftigen Trümmern, die von dem Glauben und der Theologie der ältesten Zeit auf uns gekommen sind oder doch erschlossen werden können. Wir würden also für die Gemeinden der apostolischen Zeit im wesentlichen die gleiche Taufanschauung zu vermuten haben, wie sie für die nachapostolische Zeit festgestellt ist. Und da auch in ihr schon der Namenglaube mit dem Jesus-Namen sich verknüpft hatte, haben wir nach einer andern Erklärung des Namengebrauchs bei der Taufe nicht zu suchen. Auch für das Urchristentum wird die feierliche Verwertung des Namens Jesu bei der Taufe die Bedeutung der Zueignung an Jesus; weiterhin des Exorzismus und der Weihe (Begeistung) gehabt haben. — Das kann nur als Vermutung gelten, aber als eine Vermutung, die, soweit es hier überhaupt möglich ist, als gut und sicher fundiert angesehen werden muss.

Wann und in welchen Kreisen diese Anschauung von der Taufe und dem Namengebrauch entstanden sei, ist hier nicht zu untersuchen und auch wohl kaum zu erkennen. Wenn darüber überhaupt etwas erkannt werden kann, ist es nur möglich im Zusammenhang mit einer umfassenden Untersuchung über die Geschichte des Taufsakraments, die hier nicht vorgenommen werden kann. —

Wir sind mit unserer mühsamen Wanderung zu Ende. Ihr sicheres Ergebnis ist: dass die Verwendung des Namens Jesu bzw. des dreifachen Namens bei der Taufe von Anfang an, soweit wir die Anfänge der Taufe überhaupt historisch erkennen können, ihren Mutterboden in dem Vorstellungskreise des uralten Namenglaubens hatte. Die internationale primitive Anschauung und Wertung des Namens, besonders heiliger Namen, die ich in verschiedenen Nuancierungen oben geschildert habe, ist es, die auch bei der christl. Taufe ihren Tribut erhebt. Die Vorstellungen, die sich mit dem Namen Jesu bei dem Taufakt verknüpften, sind beschrieben, es ist unnötig, sie noch einmal hervorzuheben. Nicht das ist natürlich die Meinung, um es zum Überfluss zu betonen, dass diese mannigfaltigen, in letztem Grunde freilich zusammenhängenden, Vorstellungen überall und in derselben Stärke stets bewusst vorhanden gewesen waren. Vielfach wird nur die allgemeine dunkle Vorstellung von einer geheimnisvollen, aber unentbehrlichen Wirkung der feierlichen Nennung des Namens obgewaltet haben. Immer war es jedenfalls dieses Stück uralten Menschheitsglaubens, das bei der Taufe, in den verschiedenen Kreisen und zu verschiedenen Zeiten verschieden stark und nach seinen verschiedenen Seiten hin, sich auswirkte. Dass im Lauf der Entwicklung, zumal in theologischen Kreisen, auch andere Vorstellungen und Deutungen mit der Rezitation der Taufformel sich verknüpften und, je höher die Taufanschauung sich entwickelte, desto mehr das ursprüngliche primitive Element zurücktrat, ist gewiss, steht hier aber nicht zur Erörterung und ändert nichts an dem obigen Ergebnis. Der altchristl. Taufende, der beim Taufakt den Jesus-Namen ausspricht, der altchristl. Wunderthäter, der „im Namen“ Jesu etwa Kranke heilt, der Jude, der den unaussprechlichen Schem in seinen Substituten oder Engelnamen zu seinen Manipulationen

verwendet, der Gnostiker, der mit seinen Namen-Reihen die Wächter der Topoi zu besiegen hofft, der Babylonier und der Ägypter, die bei irgend einer Zauberei heilige Namen und Formeln murmeln, der Grieche oder Römer, der etwa den Namen seines Todfeindes auf ein Täfelchen gräbt und den Göttern der Unterwelt überliefert, — sie alle hängen, mutatis mutandis, von dem gleichen Namenglauben ab. Und wenn wir speziell die Verbindung des Namens mit dem Wasser beachten, die in der Taufe vorliegt, — der altchristl. Täufer, der altchristl. Exorzist, der etwa ein von Dämonen durchseuchtes Haus mit Wassersprengen und dem Namen Jesu reinigt, der Elkesait, der, um sich vom Biss eines tollen Hundes oder von Schwindsucht zu heilen, „im Namen des grossen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des grossen Königs“, im Flusswasser untertaucht, der babylonische Zauberer-Priester, der Behexung, Krankheit, Fluch der Götter, Sünde durch mit Formeln geheiligtes Wasser beseitigt, — sie alle rücken in gewisser Hinsicht [1]) aufs engste zusammen.

Im Lauf der Untersuchung ist hervorgetreten, dass der Jesus-Name allein für die alte Christenheit eine Art Sakrament gewesen ist. Die Taufe im Namen Jesu repräsentiert also die Vereinigung von zwei sakramentalen Grössen: Wasser und Namen.

Auf den Mutterboden, in dem die Wurzeln des Taufsakraments letztlich zu suchen sind, fällt von dieser Vereinigung mit dem Namenglauben ein eigenartiges und interessantes Licht [2]).

1) Über die Unterschiede zu reden ist hier ja kein Anlass.

2) Anhangsweise möchte ich noch in aller Kürze auf 2 Punkte hinweisen, auf die von dem Resultat meiner Untersuchung vielleicht einiges Licht fällt.

a) Die Taufe als „Siegel“.

Das hier vorliegende Problem ist viel ventiliert, aber immer noch nicht befriedigend gelöst. Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum; Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien. Die Erklärung der Bezeichnung als einer Entlehnung aus dem Mysterienwesen kann mich nicht ganz befriedigen. Natürlich kann das Problem hier nicht behandelt werden. Nur möchte ich kurz die Frage aufwerfen, die auf Grund meiner Untersuchung notwendig sich erhebt, nämlich: ob nicht zum mindesten ein Grund zur Entstehung dieser Bezeichnung in dem Gebrauch des Jesus-Namens bei der Taufe und in

seiner von mir aufgezeigten Bedeutung zu suchen ist. Das ist nach meiner Untersuchung sicher, dass der Name Jesu bzw. der dreifache Name bei der altchristl. Taufe thatsächlich den Wert einer *σφραγίς* gehabt hat, dass die Nennung des Namens de facto eine Versiegelung darstellte: der Jesus-Name stempelte und kennzeichnete den Täufling als Eigentum Jesu, unterstellte ihn dem Schutz Jesu und sicherte ihn vor fremden Gewalten. Für den Namen Jesu in dieser Bedeutung war *σφραγίς*, für das Nennen desselben *σφραγίζειν* der gegebene Ausdruck, wenn man nach einem solchen suchte. Von da aus lag die Bezeichnung der Taufe als einer *σφραγίς* a parte potiori unmittelbar nahe. Wir würden damit eine unmittelbar in dem Vorgang selbst gegebene Erklärung für den Terminus haben und brauchten nicht eine Entlehnung aus der Mysterien-Terminologie anzunehmen, für die, da sie ungemein früh erfolgt sein müsste, die Wahrscheinlichkeit vorläufig noch nicht aufgezeigt ist. Dass später auch der Einfluss der Mysterien mitgewirkt hat, ist mir allerdings zweifellos. Wir haben m. E. anzunehmen, dass in dem ausgeprägten Begriff *σφραγίς* für die Taufe diese beiden Linien sich vereinigen. Der erste Anstoss zur Bildung war aber in dem Gebrauch des Jesus-Namens gegeben. — Für meine Vermutung spricht ausserdem, dass noch in späterer Zeit mit der Bezeichnung der Taufe als „Siegel" sich oft gerade die Bedeutung des Erkennungszeichens und des Schutzmittels verbindet, die ja gerade im „Namen" enthalten ist. Vgl. z. B. Clem. Eclog. Prophet. 12: *πληρωθέντων γὰρ τῶν κενῶν τότε ἡ σφραγὶς ἐπακολουθεῖ ἵνα φυλάσσηται τῷ θεῷ τὸ ἅγιον.* Clem. Exc. ex Theod. 80: *διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει . . .* Ibid. 86: *οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα, καὶ τὰ ἄλογα ζῷα διὰ σφραγῖδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον καὶ ἐκ τῆς σφραγῖδος ἐκδικεῖται.* Cyrill, Cat. I3: . . . *ἐκεῖ τὴν σωτηριώδη δίδωσι σφραγῖδα, τὴν θαυμασίαν, ἣν τρέμουσι δαίμονες καὶ γινώσκουσιν ἄγγελοι· ἵνα οἱ μὲν φύγωσιν ἐλασθέντες, οἱ δὲ περιέπωσιν ὡς οἰκεῖον.* Vgl. noch ibid. III12. Gregor. Naz. de baptismo (nach Stephanus s. v. *σφραγίζω*): *τοῦτό σοι καὶ ζῶντι μέγιστον εἰς ἀσφάλειαν· πρόβατον γὰρ ἐσφραγισμένον οὐ ῥᾳδίως ἐπιβουλεύεται· τὸ δὲ ἀσήμαντον κλέπταις εὐάλωτον.* Vgl. Act. Thom. 3516ff., cf. oben S. 316, falls hier mit der *σφραγίς* die Wassertaufe gemeint ist.

b) Die Entstehung des Tauf-Symbols.

Es ist oben S. 250 ff. auf die eigenartige Erscheinung hingewiesen, dass die einfache exorzistische Formel „im Namen Jesu Christi" bald durch Zusätze aus der evangelischen Geschichte erweitert wurde. Thatsachen wie die Kreuzigung unter Pontius Pilatus, die Auferstehung, das zukünftige Gericht u. s. w. wurden dem einfachen Namen hinzugefügt. Vgl. S. 250 f., namentlich die Formeln bei Justin und die Be-

merkungen des Origenes. Diese Erscheinung ist m. E. keine zufällige und willkürliche; sie scheint mir die Folge eines, wie ich glaube, uralten Gesetzes des Namenglaubens und der Magie zu sein. Der babylonische Zauberer-Priester, der den Landesherrn von einem bösen Übel befreien will, das die 7 bösen Geister, die Söhne des Ana, ihm zugefügt haben, verflicht in seine Beschwörung die ausführliche Erzählung davon, wie einst Ea und Silik-mulu-khi (Marduk) den Gott Aku von der Bedrängnis durch eben dieselben bösen Geister erlösten; vgl. den Text bei Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer p. 26 ff. Der altägyptische Magier, der einen Schlangenbiss kurieren will, rezitiert den oben S. 221 erwähnten Mythus von der Heilung des Rê durch Isis. Von den Persern sagt Herodot I 132 (nach Heim, Incantam. mag. gr. lat. 495): *διαθέντος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν.* Die Zauberer des hellenistischen Synkretismus unterlassen nicht, in ihren *πράξεις* sehr viel von den Thaten der angerufenen Götter zu rühmen. Der Jude endlich fügt dem Namen seines Gottes Ephitheta aus dem a. T. und Hinweise auf die Wunderthaten desselben in der Natur und in der Geschichte der Väter hinzu, um dem zu beschwörenden Dämon nach Kräften zu imponieren (vgl. den jüdischen Liebeszauber auf der Bleitafel von Hadrumetum, s. oben S. 140, z. B. Zeile 16 ff. 25 ff. 32 ff.; vgl. ferner den *λόγος* aus Pap. Par. 3009, abgedr. bei Dieterich, Abraxas 138 ff., Zeile 22 ff. 39 ff. 47 ff.; cf. auch Blau, Altjüdisches Zauberwesen p. 93 ff., der es wahrscheinlich macht, dass zu den Requisiten des jüdischen Amuletts Materien aus der Schrift gehören). Und der Christ verbindet mit dem Namen Jesu den Hinweis auf die Hauptereignisse in dem Leben desselben, die Haupt-„Heilsthatsachen". Die Ähnlichkeit ist geradezu frappant und kann keine zufällige sein. Hier wie dort ist der Zweck der gleiche: den Zauber zu verstärken und die Kraft der Formeln zu vermehren. (Betreffs der ähnlichen Erscheinung im deutschen Aberglauben vgl. Grimm, Mythol. II[4] p. 1042; Wuttke[3] § 226. — Im übrigen s. Heim a. a. O. p. 495, Dieterich, Abraxas 136).

In dieser eigentümlichen Erscheinung dürfte m. E. nun auch wenn nicht die, so doch eine Wurzel für die Entstehung des Taufsymbols zu suchen sein. Diese Vermutung drängt sich unwillkürlich auf, wenn man folgende Thatsachen ins Auge fasst. 1) Der 2. Artikel des Symbols zeigt eine fraglose frappante Verwandtschaft mit den erweiterten exorzistischen Formeln, wie sie sich z. B. bei Justin finden, cf. S. 251. 2) Das Symbol ist zweifellos eine Erweiterung der trinitarischen Taufformel, die ihrerseits wieder aus der einfachen Formel erwuchs. 3) Die Verwendung des Jesus-Namens (bzw. des dreifachen Namens) bei der Taufe hatte, wie gezeigt, mystisch-exorzistische Bedeutung, wie die sonstige Verwendung desselben. — Der Krystallisationspunkt für die Erweiterung der Taufformel zum Symbol war zweifellos der Name Jesus.

Nun zeigen, wie gesagt, die Aussagen über Jesus im Symbol eine auffallende Verwandtschaft mit den sehr früh begegnenden Zusätzen zu dem beim Exorzismus und bei andern Wundern gebrauchten Jesus-Namen. Seiner Art nach unterschied sich der Gebrauch des Jesus-Namens bei der Taufe, zumal für die Vulgär-Anschauung, nicht von demjenigen bei Heilungen, Exorzismen u. s. w. Da drängt sich unwillkürlich der Schluss auf, dass den Erweiterungen der Taufformel ursprünglich das gleiche Motiv zu grunde lag, wie denen der exorzistischen Formel, dass also hier wie dort das gleiche, oben beschriebene Gesetz des Namenglaubens, bewusst oder unbewusst, sich auswirkte, nach dem eine Verstärkung der mystischen Kraft durch derartige Zusätze erreicht wurde. Sollte die Entwicklung so verlaufen sein, dass bei der Entstehung des Symbols einfach eine Entlehnung aus den schon vorhandenen Erweiterungen des exorzistisch gebrauchten Jesus-Namens stattfand — was möglich ist —, so würde doch das Urteil dasselbe bleiben. — Wir würden demnach vermutlich auch für die Entstehung des Symbols, das in seiner späteren Entwicklung in eine ganz andere Sphäre hineinwuchs und andern Zwecken dienstbar wurde, den ersten Anstoss und eine Wurzel in der eigenartigen Philosophie des Namens, in einem dem Evangelium durchaus fremden Boden, zu suchen haben. Den ersten Anstoss und eine Wurzel: denn ich weiss wohl, dass bald andere Motive und Triebfedern zu der Entwicklung hinzukamen und wirksam wurden. Eine verlorene Nachwirkung und Erinnerung an diesen Ursprung dürfte in den bekannten Erscheinungen liegen, dass in der Taufpraxis der katholischen Kirche das Symbol eine geradezu sakramentale Schätzung genoss und dass später gerade das Symbol als exorzistische Formel gern benutzt wurde. —

I.

Verzeichnis der Bibelstellen.

Matthaeus

Markus

Lukas

Johannes

Apostelgeschichte

Römer

I Korinther

II Korinther

Galater

Epheser

Philipper

II.

Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter und Wendungen.

A.

B.

III.

Sach- und Namen-Register.



